

Marek Prejs

Egzotyzm w literaturze staropolskiej
Wybrane problemy



Warszawa 1999

WYDZIAŁ POLONISTYKI UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
INSTYTUT LITERATURY POLSKIEJ

Marek Prejs

Egzotyzm w literaturze staropolskiej
Wybrane problemy

Warszawa 1999

© Wydział Polonistyki. Instytut Literatury Polskiej

Skład i łamanie: Barbara Włostowska

Druk i oprawa: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego, zam 163/99

Spis treści

Wstęp.	5
Wszystkie drogi prowadzą na Wschód.....	11
„Tedy na paszą oczu pełni idziem chuci...”.....	49
Sarmaci w Konstantynopolu.....	85
Wyspy szczęśliwe misjonarza.....	163
Azja, Afryka czy Europa?.....	191
Pomiędzy relacją poselską a poematem podróżniczym.....	215

Wstęp

Niełatwo jest jednoznacznie rozstrzygnąć, co naprawdę było odbierane i artykułowane jako egzotyczne przez społeczeństwo doby staropolskiej. Egzotyzm to kulturowe odczucie „obcości”. W języku greckim *eksotikos* oznacza po prostu „obcego”. Jednakże w polu skojarzeniowym odczucie to nigdy nie występuje samo, ale zawsze w uwikłaniu. Najczęściej towarzyszy mu przeświadczenie, że to co „obce” jest jednocześnie niezwykle, oryginalne, sprzeczne z przyjętymi normami, często dziwne czy dziwaczne, a niekiedy wręcz monstrualne czy potworne. Prowadzi to wprost do kategorii „bizarre”. To dwa bieguny tego samego zjawiska i nie ma nawet możliwości, aby mówiąc o jednym, nie mówić jednocześnie o drugim. W niniejszej pracy termin „egzotyzm” obejmuje znacznie szerszy zakres znaczeniowy, niż przydzielił mu Andrzej Stoff w swojej wartościowej, porządkującej propozycji, mającej za zadanie rozdzielenie „egzotyzmu” od „egzotyki” i od „egzotyczności”.¹ Piszący te słowa nie zna jednak sposobu, jak praktycznie, na

Propozycja Andrzeja Stoffa w ogólnym zarysie wygląda w sposób następujący:

„Egzotyka, wstępnie rzecz ujmując, jest obszarem rzeczywistości odczuwanym jako zdecydowanie odmienny od terytorium kulturowo własnego. Jej substratem jest rzeczywistość fizyczna. Egzotyzm jest kategorią literacką, sposobem transponowania rzeczywistości w świat przedstawiony utworu literackiego. Substratem egzotyzmu jest w ostatecznym wymiarze językowe tworzywo dzieła. Egzotyczność jest kategorią psychologiczną oznaczającą szczególne nacechowanie odbioru świata, jak również rzeczywistości przedstawionej utworów literackich. Jej substratem są dyspozycje, potrzeby psychiczne i wyobrażenia człowieka.”

(A. Stoff, *Egzotyka, egzotyzm, egzotyczność. Próba rozgraniczenia pojęć*. w: *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej*, Lublin 1997, s. 218.)

Odnoszę wrażenie, że badacz w sposób klarowny i logiczny rzeczywiście porozdzielał pojęcia, natomiast sama „materia”, zmienna i nieuchwytna w przypadku egzotyzmu jak mitologiczny Proteusz, nie bardzo się chciała takim zabiegom poddać. Z tego też względu nie potępiałbym całkowicie, jak Andrzej Stoff (patrz przypis 1 do jego rozprawy), książki Andrzeja Banacha (A. Banach, *O potrzebie egzotyzmu*, Kraków 1980). Rzeczywiście razi ona „artystycznym nieładem” pojęciowym i metodologicznym, jednak w momencie, gdy się ukazała, spełniła bardzo ważną i pożyteczną rolę. Uświadomiła nam wszystkim, iż egzotyzm jest czymś znacznie głębszym, niż tylko kolekcjonowaniem orientalnych rekwizytów.

materiale danej epoki, rozdzielić „sposób transponowania rzeczywistości w świat przedstawiony utworu” (wg. Stoffa: „egzotyzm”) od „dyspozycji, potrzeby psychicznej” („egzotyczność”), bo ta ostatnia zaistnieje tylko wtedy, jako fakt kulturowy oczywiście, jeżeli znajdzie „sposób transponowania”. W innym wypadku po prostu nic o niej byśmy nie wiedzieli. Podobnie także nie widzę możliwości oderwania egzotyzmu od materialnego podłoża, którym się żywi („egzotyka”), bo to, aczkolwiek konieczne, samo w sobie jest neutralne i tylko z pewnego punktu odniesienia (poprzez cały system oczekiwań i pożądań) odczytane zostaje jako egzotyczne. „Nie istnieją kraje egzotyczne w sensie geograficznym...”, jak sam słusznie zauważył Andrzej Stoff², a co już bardzo dawno temu uświadomił ludzkości Owidiusz swoimi *Tristiami* - o czym za chwilę. W niniejszej pracy przez egzotyzm rozumieć będziemy więc całościową postawę ludzi doby staropolskiej, pamiętając jednak o tym, że nie istnieje ona jako byt samodzielny, w oderwaniu od konwencji kulturowych, w których szuka możliwości artykulacji, jak i niemożliwa jest bez podłoża materialnego, bo to zapewnia jej dopiero rację bytu. Te właśnie kulturowo wyartykułowane (nie tylko w literaturze) modele przeżycia „obcości” stanowią przedmiot zainteresowania niniejszej książki.

Toteż nie ma ona ambicji całościowego oglądu wszystkich zapożyczeń, nawiązań czy naśladownictw wiążących naszą kulturę z dziedzictwem Azji, Afryki czy Ameryki. Istniejące prace Tadeusza Mańkowskiego, Bohdana Baranowskiego, Tadeusza Chrzanowskiego, Barbary Majewskiej, Jana Reychmana, Janusza Tazbira, by wymienić te najważniejsze, aczkolwiek wymagają jeszcze pewnych uzupełnień, zasadniczo dobrze spełniają swą funkcję i nie ma sensu dublować wysiłku znakomitych badaczy.³ My zresztą będziemy próbowali pytać się przede wszystkim o człowieka - co czuł i czego pragnął, a dopiero w drugiej kolejności interesować nas będą konkretne motywy i wątki, które rzecz jasna poddane zostały daleko idącej selekcji.

Każde kulturowe odczuwanie „obcości” pociąga za sobą jeżeli już nie próbę całkowitej asymilacji to przynajmniej częściowego oswojenia i uzgodnienia z ka-

² A. Stoff, op. cit., s. 219.

³ T. Mańkowski, *Sztuka Islamu w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1935; idem, *Orient w polskiej kulturze artystycznej*, Wrocław 1959; B. Baranowski, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź 1950; T. Chrzanowski, *Orient i orientalizm w kulturze staropolskiej*, w: *Orient i orientalizm w sztuce*, Warszawa 1986; B. Majewska, [hasło:] *Orientalne inspiracje literatury*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temierusz, Wrocław 1990; J. Reychman, *Życie polskie w Stambule w XVIII wieku*, Warszawa 1959; idem, *Orient w kulturze polskiego Oświecenia*, Wrocław 1964; J. Tazbir, *Rzeczpospolita szlachecka wobec wielkich odkryć*, Warszawa 1973; idem, *Moda na chińszczyznę w Polsce XVIII w.*, „Biuletyn Historii Sztuki i Kultury”, R. 11, nr 3/4; idem, *Moda na chińszczyznę w Europie XVIII wieku*, „Przegląd Orientalistyczny” 1998, nr 3[^]t (187-188).

tegoriami uznawanymi za „bliskie”. W naszym przypadku dzieje się tak zarówno z perspektywy sarmackiej swojszczyzny jak i ogólnoeuropejskiego poczucia pewnej jedności kultury chrześcijańskiej, łacińskiej o śródziemnomorskim rodowodzie. Pojęcie cudzoziemszczyzny w odniesieniu do wzorca zachodnioeuropejskiego nie doprowadziło bowiem nigdy do zatraty poczucia owej fundamentalnej wspólnoty odczuwanej właśnie w momencie konfrontacji z egzotycznością.

Ta daleko posunięta elastyczność samej granicy w kulturowym przeżywaniu „bliskości” i „obcości” jest właściwa zresztą nie tylko sarmatyzmowi; pojawia się także w siedemnasto i osiemnastowiecznej kulturze zachodnioeuropejskiej. W przypadku ówczesnej Polski mamy jednak do czynienia z jeszcze jedną komplikacją. Otóż egzotyzm napływał do nas dwoma jakby różnymi kanałami, obsługując początkowo odmienne sfery społecznej świadomości i przeżyć artystycznych. Pierwsza droga, początkowo zdecydowanie najważniejsza, to strefa bezpośredniego kontaktu, współbycie lub bliskie sąsiedztwo. W obrębie Rzeczypospolitej znalazły się bowiem rozległe obszary kultury prawosławnej i cerkiewnej, coraz silniej wyciskające swe piętno na sztuce sarmackiej; z kolei liczne wojny i kontakty dyplomatyczne i handlowe z Tatarami i Turcją zbliżały do nas świat islamu. Ów egzotyzm nie był jakąś pożyczką, lecz geopolityczną, ekonomiczną i kulturową realnością, odczuwaną bardzo głęboko przez społeczeństwo staropolskie. Z drugiej strony jednak napływały do nas pewne elementy egzotyczne za pośrednictwem i w redakcji zachodnioeuropejskiej, głównie zresztą poprzez wzorniki stylów sztuki zdobniczej, międzynarodowego gotyku, manieryzmu i rokoka. Był to egzotyzm specyficznie wyselekcjonowany, pojmowany jako estetyczna gra, zabawa, co nie oznaczało bynajmniej, że nie bywał nośnikiem znacznie głębszych idei. Powyższa dwoistość, właściwa dla całej doby staropolskiej, występuje także w okresie późnego baroku. Jednakże w pierwszej połowie XVIII wieku następują znamienne pod tym względem przesunięcia. O ile w wiekach XVI i XVII egzotyzm przejmowany z zachodu Europy występuje sporadycznie, obsługując bardzo wąskie zakresy kultury, to w tym okresie obszar jego penetracji znacznie się rozszerza, tak że dochodzi do jakby wyrównania proporcji w zestawieniu z orientalizmem bliskiego sąsiedztwa świata islamu. Poza tym egzotyzm rokoka zaczyna być niekiedy nośnikiem pewnych programów ideologicznych, na przykład wątku misyjnego w ówczesnym Kościele katolickim.

Przedmiotem naszego zainteresowania będzie egzotyzm „geograficzny”, bo o innym, w rodzaju modnych teraz: „egzotyizmu wizji narkotycznych”, czy nawet „egzotyizmu zamkniętych środowisk”, nedorzecznnością byłoby w przypadku doby staropolskiej nawet próbować rozważać. Musimy go tak nazwać, choć to

bardzo niewygodne, gdyż, w odróżnieniu od dzisiejszych naszych odczuć w tej mierze, to wcale nie płaszczyzna geograficzna, ani obserwacje z zakresu etnografii stanowiły najważniejszą dziedzinę, gdzie sarmaci szukali zetknięcia z „obcością”. Wszystko natomiast wskazuje na to, że płaszczyzną tą była historia – możliwość „wejścia” w dzieje wielkich mocarstw, podążanie szlakami wędrówek ludów, „dziedziczenie” po wielkich dynastiach, możliwie tych najbardziej starożytnych. Z drugiej strony wahałbym się go nazwać po prostu „historycznym”, gdyż sarmaci rzeczywiście pokonywali nieraz olbrzymie odległości geograficzne (rzadziej czynili to siłą tylko swojej wyobraźni), aby odnaleźć owe wejścia do labiryntu wielkiej historii. Przeżycie egzotyizmu wiązało się więc nierozzerwalnie również z przemieszczaniem w przestrzeni i było pochodnym ich spontanicznej ciekawości świata. Nie faworyzowano pod tym względem jakiś określonych krain. To iż w niniejszej pracy dominować będzie zdecydowanie egzotyka orientu tureckiego jest wynikiem konkretnej sytuacji geopolitycznej, a nie zamknięciem się na inne możliwości wyboru. A że one istniały – świadczy chociażby o tym opis stepów pomiędzy Morzem Azowskim i Kaspijskim w relacji Andrzeja Taranowskiego. Do owego przekonania, iż kulturowej „obcości” z równym powodzeniem można szukać na Północy, jak na Wschodzie czy Południu, przyczynił się niewątpliwie wpływ tradycji antycznej, stanowiącej niekwestionowany autorytet w całej dobie staropolskiej. Szczególnie ważna tu była literatura rzymska, w której obok na przykład egzotyki pustyni libijskiej (*Pharsalia* Lukana), tak wyraziście, może nawet wbrew realiom klimatycznym, zaistniała wersja egzotyizmu mroźnej Północy. Zawdzięczamy to Owidiuszowi i jego *Tristiom*. Zesłany przez Oktawiana Augusta w 8 roku n.e. u szczytu sławy do Tomi (Konstanca nad Morzem Czarnym) – dziś nie wiemy już dokładnie właściwie za co, próbujemy snuć co najwyżej różne domysły – pomimo głębokiego rozgoryczenia i poczucia klęski życiowej, on, człowiek Południa, potrafił jak nikt inny otworzyć się na „obce” sobie, surowe piękno egzotyki Północy, świata Scytów i Getów. Wspaniałe, o olbrzymim ładunku liryzmu obrazy wiecznych (nie topniejących jakoby nawet w lecie) skrzących w słońcu śnieżnych zasp, lodowych mostów po których „woły sarmackie wózek barbarzyński włoką”, wygląd mieszkańców szczelnie zawiniętych w futra i szuby, którym sople wiszą z włosów i „szmelcowne od szronu połyskują brody” – a także wyznanie poety, iż widział dziw: jeszcze żywe, zrosnięte z lodem ryby (*Żal* X ks. III), ale także i wiosny „wybuchającej” nagle w tamtych stronach z niezwykłą siłą (*Żal* XII ks. III), obserwacje natury etnograficznej, dotyczące życia materialnego i obyczajów Getów (*Żal* VII ks. V) – to wszystko owego „otwarcia” dowodzi wyraziście i przekonująco. Jak się wydaje również kultura staropolska pomna była owej daleko posuniętej elastyczności i względności w lokowaniu geograficznym obszarów przeżycia egzotyizmu. Ów szeroki „horyzont” staro-

polskiej penetracji dobrze uzmysławia *Epitaphium Cretcovii* Jana Kochanowskiego, gdzie granicę wschodnią wyznacza Ganges, południową Nil, północną Dniepr a zachodnią Ren.⁴ Być może nieograniczoność i elastyczność właściwa wyobrażeniom społeczeństwa doby staropolskiej wynikała ze świadomości, iż oni sami, sarmaci i ich kultura, postrzegani byli częstokroć z punktu widzenia Zachodu jako egzotyczni właśnie. Przypomnijmy, że słynna manufaktura miśnieńska długo wypuszczała w świat, obok porcelany naśladowującej produkty chińskie czy japońskie, także farfirkowe figurki polskich szlachciców przy karabelach. Nie łudźmy się, ta postawa dotrwała również i do naszego, XX wieku. Jeszcze w wydanej w 1943 roku książce *L'exotisme dans la peinture française du XVIIIe siècle* Andrée Maubert dokładnie na tych samych prawach co „chinoiserie” i „turqueries” potraktował też „egzotykę polską” (co prawda również rosyjską, saskońską i hiszpańską). Omówił ją na przykładzie obrazów i grafiki Jana Piotra Norblina, wskazując jednak na kontynuację u Michałowskiego, Kossaka, Brandta, Gierymskiego i Chełmońskiego. Otóż francuski badacz jako egzotyczną potraktował tematykę wiejską, w tym w szczególności Norblinowskie przedstawienia festynów wieśniaczych, modnych w całym wieku XVIII, doskonale nam znanych, których my nigdy przecież jako egzotycznych byśmy nie potraktowali.⁵

*

W podtytule niniejszej pracy zostało użyte określenie: „wybrane problemy”, co może sugerować niejednakowe potraktowanie różnych obszarów pola badawczego pod względem szczegółowości opisu. Należy się chyba zatem wyjaśnienie. Początkowo, w pierwotnym zamiarze piszącego leżało ograniczenie pola obserwacji do barokowej poezji, przy czym na równych prawach zostały potraktowane zarówno te teksty, które są zapisem autentycznych przeżyć związanych z zetknięciem się z „obcymi” krainami i kulturami, jak i te, które egzotyczności szukały jedynie mocą artystycznej wyobraźni, bez żadnego przemieszczania się w przestrzeni. Rychło jednak okazało się, że tak powstały obraz nie tylko raziłby swoją fragmentarycznością, ale co gorsza podstawowe wątki ideowe i estetyczne, na których nam najbardziej zależy, uległyby niezrozumiałemu przerwaniu lub ich pokazanie w ogóle nie byłoby możliwe. Chcąc nie chcąc włączenie całościowego kontekstu piśmiennictwa i kultury staropolskiej okazało się konieczne - przy czym

⁴ Myślę, że w tych nazwach geograficznych należy widzieć raczej zakres potencjalnych możliwości niż rzeczywiste miejsce pobytu Erazma Kretkowskiego, o którym wiemy jedynie, że był w Turcji w 1538 roku.

⁵ Por. A. Maubert, *L'exotisme dans la peinture française du XVIIIe siècle*, Paris 1943, szczególnie s. 132-134.

starałem się, aby przynajmniej poezja baroku zachowała uprzywilejowaną pozycję, jeżeli chodzi o stopień dokładności badawczego oglądu. Z drugiej strony nie odważyłem się (i nie odważyłbym się w dalszym ciągu) książki uznać za ujęcie całościowe i wyczerpujące - a to z prostej przyczyny. Każdy, kto ma zamiar zajmować się tym tematem, musi zmierzyć się z olbrzymim i słabo przebadanym obszarem relacji poselskich - głównie z Turcji. Musi - gdyż bardzo szeroka i elastyczna kategorii „literackości” w odniesieniu do całej doby staropolskiej w najmniejszym stopniu z tego obowiązku go nie zwalnia. Materiał to zresztą wartościowy, wciąż czekający na swego badacza (kiedyś Jan Reychman zapowiadał, że się z nim upora).⁶ Jednak jego uwzględnienie w całości lub nawet w większym tylko zakresie rozsądziłoby od środka tę pracę, która przecież inne niż dokumentalne, czy rejestracyjne, wytycza sobie cele. Całkowite zaś pominięcie tego materiału byłoby rzecz jasna błędem jeszcze większym. Postanowiłem zatem przyjąć rozwiązanie w moim mniemaniu kompromisowe, to znaczy poddać bliższemu oglądowi te relacje, które w mojej opinii poza wartością historyczną cechuje wysoki stopień zorganizowania artystycznego, w tym, co dla mnie najważniejsze, duże nasycenie elementami fikcji literackiej. Oczywiście każdy taki wybór jest czysto subiektywny i dyskusyjny i o jego trafności zadecyduje sam czytelnik, poznając kolejne rozdziały tej pracy. Mam jednak pełną świadomość daleko posuniętej niedoskonałości tego rozwiązania, mogącego pozostawiać wrażenie niedosytu, choć w sposób oczywisty wymuszonego ogromem samego materiału.

I jeszcze jedna uwaga końcowa. W znanym tomie *Egzotyzm w literaturze*, zawierającym materiały z konferencji naukowej o tym samym tytule⁷, zabrakło wypowiedzi reprezentującej dział piśmiennictwa staropolskiego. Niech ta, nieco wstydliva dla naszego środowiska, luka posłuży za usprawiedliwienie podjętego tu wysiłku.

⁶ Trudno bowiem ujęcie, jakie proponuje dość dawna praca: *Dyplomaci w dawnych czasach. Relacje staropolskie z XVI-XVIII stulecia*, oprac. A. Przyboś, R. Żelewski, Kraków 1959, uznać za wystarczające, przynajmniej z historycznoliterackiego punktu widzenia. Ogranicza ona bowiem swe zainteresowania (zgodnie z tytułem) tylko do protokołu dyplomatycznego i pod tym względem dobiera fragmenty przedrukowanych relacji. Twardowski został potraktowany tu marginesowo a Franciszek Gościecki w ogóle nie występuje.

⁷ *Egzotyzm w literaturze*, red. E. Kuźma, Szczecin 1990.

Wszystkie drogi prowadzą na Wschód

Ex oriente lux. Ale nie tylko. Obok wiary również historiozofia a także estetyka prowadziły wyobraźnię ludzi doby staropolskiej, w tym w szczególności baroku sarmackiego, na Wschód, do pierwotnej ojczyzny, czasu młodości duszy. I aczkolwiek ścieżki to nie całkiem jasne, częstokroć dziwnie powikłane, o niektórych z nich spróbujemy opowiedzieć.

Gdy w 1812 roku podróżnik szwajcarski, Johann Ludwig Burckhardt, penetrując odludne, skaliste tereny dzisiejszej Jordanii, natrafił w końcu na długi i głęboki wąwóz Siq, a po jego przebyciu ujrzał nagle na wprost przed sobą wspinałą „barokową” fasadę skalistego grobowca Ed-Deir (miejsce pochówku ostatniego króla Nabatejczyków - Rabella), wiedział już, że oto po siedmiuset latach zapomnienia przywraca światu legendarną stolicę państwa Nabatejczyków - Petrę; nie w pełni chyba sobie jednak uświadamiał, że jego odkrycie przy okazji odnajduje owo brakujące „ogniwo”, bez którego wytłumaczenie genezy sztuki europejskiego baroku, w tym zaś w szczególności barokowej architektury, było zawsze niezadowalające i tylko częściowe. Tak na przykład nie umiano wskazać na antyczny wzorzec dla barokowej fasady, zarówno tej kościelnej jak i pałacowej, chociaż same detale architektoniczne, jak i zastosowane porządki, tradycję sztuki Cesarstwa Rzymskiego jednoznacznie sugerowały. Brano jednak pod uwagę zażytki z czasów rzymskich tylko na terenie Europy... i to był właśnie ów podstawowy błąd. Okazało się bowiem, iż barok rzeczywiście wyrasta z tradycji antyku rzymskiego, ale nie w jego redakcji europejskiej, lecz właśnie bliskowschodniej i północnoafrykańskiej, gdzie wzorce sztuki imperium nakładały się na miejscowe tendencje i upodobania. Fundamentalna dla tego tematu synteza Margaret Lytton: *Baroque Architecture in Classical Antiquity* (London 1974) pokazała powyższe zjawisko nie tylko na przykładzie obiektów Petry, ale także między innymi Palmiry, Baalbek (dzisiejsza Syria), czy też Leptis Magna w Libii i Timgadu na terenach Algierii. Wszystko jednak zaczęło się właśnie od Petry. Owo wykute w skale miasto, stolica Nabatejczyków, posiada dość różnorodne obiekty, co zresztą odzwierciedla jej burzliwą historię, poczynając od IV w. p.n.e., gdy było to cen-

trum handlowe na trasie karawan, aż po VI w. n.e., gdy stanowiła ona siedzibę diecezji podporządkowanej Kościołowi bizantyńskiemu.¹ Najważniejszy jest jednak okres od 106 r. n.e. (do 285 r. n.e.), gdy cesarz Trajan anektował państwo Nabatejczyków, a Petrę wyznaczył na stolicę prowincji rzymskiej (Provincia Arabia). Z tego czasu pochodzi gigantyczny amfiteatr, gdzie odbywały się walki gladiatorów, a także wspinańce, wykute w skale świątynie i grobowce, w których ku naszemu zdumieniu odnajdujemy te wszystkie cechy i elementy, które zwykliśmy uważać za szczególnie charakterystyczne, a częstokroć tylko właściwe architekturze europejskiego baroku. Dwukondygnacyjne fasady zbudowane są na zasadzie wyłamywania ku przodowi i cofania do tyłu całych mas architektonicznych, flankowanych pełnymi kolumnami, rzadziej płaskimi pilastrami o klasycznych porządkach. Wspólny rytm dotyczy ściany, strefy belkowania, często też frontonu. Daje to oczywiście bardzo bogate efekty światłocieniowe. Dodatkowo, gdy dolna część fasady jest w środkowym segmencie wklęsła, górna zazwyczaj wypukła, w kształcie *tolosu*. Otwory okienne, prostokątne, alternowane są naprzemiennie naczółkami trójkątnymi i segmentowymi. Frontony portyków umieszczone bywają na tle równej im attyki. Przykłady można by mnożyć.² Nade wszystko jednak sam ogólny kształt i kompozycja fasad grobowców z Petry do złudzenia przypomina elewacje kościołów barokowych. Podobieństwa są tak zaskakująco daleko posunięte, iż historycy sztuki nie uchylają się nawet dokonywać konkretnych zestawień. Deir w Petrze to jakby „pierwowzór” słynnej świątyni S. Andrea delia Valle w Rzymie Carla Madamy (ważniejszej, jak się ostatnio okazuje, dla całego wczesnego baroku europejskiego niż nawet II Gesu³). El Khasne to jakby środkowa część fasad kościołów S. Agnese na Piazza Navona w Rzymie Francesca Borrominiego i św. Karola Boromeusza w Wiedniu, słynnego dzieła Johanna Bernharda Fischera von Erlach – przynajmniej tak sprawę ujmuje w swej ostatniej pracy Antoni Maśliński.⁴ Przypadek najwybit-

¹ Co wiązać można z miejscową tradycją, głoszącą, iż tutaj właśnie najpierw Abraham wybudował ołtarz, aby złożyć ofiarę z Izaaka, a później Mojżesz, prowadząc swój lud przez pustynię, uderzeniem laski wydobył wodę ze skały.

² Patrz - A. Maśliński, *Barok. Apogeum sztuki nowożytnej. Fasady*, w: *Studia nad sztuką renesansu i baroku*, red. A. Maśliński, t. 2, Lublin 1993, s. 8-16.

³ W tym również dla naszego krakowskiego kościoła śś. Piotra i Pawła, stanowiącego najwybitniejszy zabytek wczesnego baroku w Polsce. Według Mariusza Karpowicza, wzorzec II Gesu oddziaływał tylko na sam projekt i wstępną fazę budowy polskiej świątyni. Ostateczny jednak kształt, jak też szczegółowe rozwiązania, od momentu gdy kierownictwo nad budową przejął Matteo Castello, budowała zawdzięcza inspiracjom płynącym z bardziej „awangardowego” wówczas wzorca S. Andrea delia Valle: Por. M. Karpowicz, *Matteo Castello architekt wczesnego baroku*, Warszawa 1994, s. 56-63.

⁴ Antoni Maśliński uzupełnia szereg swoich zestawień odpowiednim doбором ilustracji i zdjęć. Por. A. Maśliński, op. cit., s. 9-11, 13.

niejszego architekta austriackiego późnego baroku jest szczególny. Fischer von Erlach reprezentuje już bowiem fazę poszukiwań twórczych właściwą pierwszej połowie XVIII wieku. Jego dzieło *Entwurf einer historischen Architektur* ukazało się drukiem w 1721 roku. Rzeczywiście prowadził on studia nad budowlami żydowskimi, egipskimi, syryjskimi, perskimi, starogreckimi, także tureckimi, chińskimi, indyjskimi, a nawet syjamskimi. Powszechnie też bywa uważany za pioniera swoistego, osiemnastowiecznego „eklektyzmu” i historyzmu, polegającego na łączeniu rozmaitych stylów architektonicznych razem - czego wiedeński kościół św. Karola Boromeusza jest właśnie doskonałym przykładem.

Nieco inaczej jest w przypadku włoskich architektów, zarówno wczesnego baroku (Maderna) jak i dojrzałego (Borromini). Tutaj nie dysponujemy danymi, które uprawomocniłyby przypuszczenie, iż w sposób świadomy wzorowali się na konkretnych obiektach z Syrii czy Jordanii - chociaż takiej ewentualności wykluczyć całkowicie nie można. W grę wchodzić mogły poza tym różnego rodzaju wpływy pośrednie, których prześledzić po prostu nie sposób. Ale nawet gdy i z tego zrezygnujemy to i tak uzupełnienie barokowego „rodowodu” o ów rozdział wschodni wydaje się cenne i pożyteczne. Wszystko bowiem wskazuje na to, iż to właśnie owa „azjańska”, chciałoby się powiedzieć, interpretacja wzorców sztuki Cesarstwa Rzymskiego, jaka dokonała się w odległych prowincjach imperium i jaka była wynikiem zetknięcia się świata klasycznego z odmienną kulturą i mentalnością ludów Bliskiego Wschodu, że ona to właśnie najbliższa jest wysiłkom artystów baroku, których temperament, gusty, „niespokojny” światopogląd wreszcie, dynamizowały i przekształcały tradycję antyczną - gdyż, przy uznaniu jej za wciąż obowiązującą, były w gruncie rzeczy wobec niej odmienne. Zarówno w przypadku anonimowych twórców skalnych grobowców z Petry, jak i ludzi takich jak Borromini czy Maderna, było to jakby „szamotanie się” w ciasnym gorsecie uznanych antycznych wzorców, „szamotanie” twórcze i niespokojne, łakomym okiem zerkające na antyklasyczną potrzebę bogactwa, dziwaczności, sugestywnej malowniczości. Nic dziwnego, że w jednym jak i w drugim przypadku dało to w efekcie operowanie spiętrzonymi, stłoczonymi masami murów i porządków architektonicznych, pobudzające wyobraźnię efekty światłocieniowe, zagadkowe przenikanie się wklęsłości i wypukłości, profuzję detalu architektonicznego, celowo dążącą do wrażenia przeładowania. Barok europejski był bowiem w swojej najgłębszej istocie również „azjański”, jeżeli przez to rozumieć będziemy protest przeciw jałowej nudzie i poprawności klasycznych wzorców. Mit orientu natomiast, jego kulturowo przyjęta i akceptowana wizja, mająca swe źródła zarówno u rzymskich kosmografów jak nade wszystko w tradycji biblijnej, dawała nadzieję poszukiwanej „nieregularności”, całkowicie nieskromnego bogactwa i przeładowania, sensualnej witalności, a przede wszystkim kuszącej nowo-

ści. Nic zatem dziwnego, że ludzie baroku tam właśnie zaczęli w końcu szukać swoich duchowych powinowactw. Nim jednak do tego przejdziemy, parę słów przypomnienia o sytuacji panującej w ówczesnej estetyce.

Gdy popatrzymy na nią syntetycznie, to i tutaj owo „szamotanie się” w ciasnym gorsecie uznanej, klasycznej tradycji jest także widoczne. I w tym przypadku potrzeba nowości, odmienności, różnie zresztą nazywana i rozumiana, coraz śmielej upomina się o swe prawa, dotkliwie obnażając przy tym niewystarczalność dotychczasowego pojmowania piękna. Zaczęło się to już w owym specyficznym okresie „około roku 1600”, który Władysław Tatarkiewicz, całkowicie zresztą słusznie, potraktował nie jako „granicę między stuleciami i epokami”, ale właśnie jako „szczególny epizod nie należący ani do epoki, która go poprzedzała, ani do tej, która miała przyjść po nim”.⁵ Szczególnie charakterystyczne są tutaj postulaty Francesca Patriziego zawarte w jego traktacie o poezji: *Della Poetica...*, z którego dwie części, *La deca istoriale* i *La deca disputata*, ukazały się drukiem za życia włoskiego filozofa (w 1586 roku), pozostałe, zachowane w rękopisie, omówił w swej syntezie Bernard Weinberg (*A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago 1961). Otóż Patrizi po raz pierwszy chyba w sposób tak jawny sprzeciwił się Arystotelesowskiej doktrynie naśladownictwa w sztuce (*mimesis*), wykazując jej nieadekwatność wobec rzeczywistego procesu twórczego:

„W żadnym miejscu nie udowodnił on (Arystoteles), że fabuła i naśladowanie są jedną i tą samą rzeczą. My zaś przeciwnie, udowodniliśmy, że wiele fabuł nie było naśladowaniem. Poeta naśladował nie samo tylko działanie, ale zwyczaje i namiętności duszy. [...] niezliczone inne rzeczy zarówno prawdziwe, jak fałszywe i zmyślane, i niemożliwe, teraźniejsze, minione i przyszłe, wielkie i małe, różnorakie i jednostajne, dziejące się w niebie, w powietrzu, w wodzie i na ziemi, i w piekle, i w otchłani, które nie mieszczą się w takiej jego czynności jak naśladowanie.”⁶

Świat w całej swojej niczym nie ograniczonej różnorodności, wyłaniający z siebie wciąż nowe byty, na równych prawach możliwe i niemożliwe (w tym kierunku pójdzie również Sarbiewski, ale jego końcowe sformułowania będą nieco ostrożniejsze); rzeczywistość ta nie da się zamknąć w ciasnych granicach kategorii *mimesis*. Potrzebna jest, jak twierdzi Patrizi, „cudowność” (*la maraviglia*), przekraczanie wszelkich ograniczeń i utrwalonych schematów, będące zarówno motorem sprawczym poezji jak i jej celem. Tylko w ten sposób artysta może sprostać wyzwaniu, jakie stawia przed nim świat, nigdy przecież nie poddający się do końca ludzkiemu

⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 3, *Estetyka nowożytna*, wyd. 3 i 4, Warszawa 1991, s. 259.

⁶ Cytuję za Władysławem Tatarkiewiczem: tamże, s. 273.

poznaniu, wciąż niosący z sobą formy nowe i zagadkowe. Uchylenie jednak Arystotelesowskiej koncepcji sztuki jako naśladowania natury niweczyło jednocześnie klasyczne przekonanie o obiektywności i jednolitości piękna, stanowiącego immanentny składnik bytu (na poziomie „natury naturans” oczywiście). Świat jest zbyt złożony, aby mogło istnieć tylko jedno piękno. Ów relatywizm estetyczny wyraził najgłębiej w tym czasie inny filozof włoski – Giordano Bruno. Jak pisał w *De vinculis in genere III*:

„Inne jest piękno jednego gatunku, inne drugiego, inne jednego rodzaju, inne innego”,

a także

„Nic nie jest bezwzględnie piękne; jeśli jest piękne, to w stosunku do czegoś.”⁷

Było to oczywiście ujęcie, jak na owe czasy, ostentacyjnie skrajne, zostawiło jednak po sobie trwałe posiew, wytyczający w epoce baroku, jak to ujął w swojej syntezie epoki Janusz Pelc, drogi poszukiwań owego „piękna wielorakiego”, wraz z krystalizacją samoświadomości estetycznej, w której niebagatelną rolę przyznano kategorii *varietas*⁸. Poszukiwania te oczywiście szły w XVII wieku w różnych kierunkach naraz – obok witalnego „naturalizmu” (Caravagia, Georgesa de Latoura, w dużej mierze samego Piotra Rubensa) także na przeciwnym biegunie rygorystyczny akademicki klasycyzm (braci Carraccich czy też Nicolasa Poussina). Co ciekawe, ten ostatni nie miał już praw wyłączności na receptę dotyczącą istoty piękna, co więcej, swój rygoryzm realizował w ostrej konfrontacji z innymi tendencjami. Bo nawet i on, właśnie przez zamknięcie w swej akademickości, był wyrazem pewnego jakby „zmęczenia” uniwersalnością i uładową, doskonałą „nijakością” wzorca estetycznego epoki renesansu, czy też również ogólnoeuropejskim, chłodnym intelektualizmem sztuki manierystycznej. Szczególnie jednak znamienne są te wystąpienia, które w sposób jawny zaczynają się domagać od dzieła artystycznego pewnej „nieregularności”, programowej niedoskonałości a nawet dziwaczności, ostentacyjnie przeciwstawiając się gustom epoki poprzedniej. Franciszek Bacon tak pisał w swoich *Esejach*:

„Nie ma piękności tak doskonałej, iżby nie było w niej jakiejś nieprawidłowości w proporcjach.”⁹

⁷ Tamże, s. 276.

⁸ Por. J. Pelc, *Barok-epoka przeciwieństw*, Warszawa 1993, s. 23-24.

W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 348.

Nawet stosunkowo umiarkowany Gianlorenzo Bernini ponad doskonałość klasycznego piękna przedłożył teorię afektów, wywiedzioną ze swoiście przez siebie zinterpretowanej *Retoryki* Arystotelesa, co w efekcie prowadziło do świadomej deformacji proporcji ciała ludzkiego i posługiwania się na szeroką skalę efektami iluzjonistycznymi. Według Giulia Carla Argana, barokowa interpretacja *Retoryki* Stagiryty jest kluczem do zrozumienia wysiłków artystycznych wielu architektów, malarzy czy rzeźbiarzy tego okresu i przypadek Berniniego nie jest bynajmniej odosobniony.¹⁰ Nic więc dziwnego, że nazwę epoki zwykliśmy wyprowadzać od „barroco” - portugalskiej nazwy perły o nieregularnych kształtach czy też być może od łacińskiego określenia niepoprawnego sylogizmu. I w jednym i w drugim przypadku kojarzy się to z nieregularnością i dziwacznością co ma wymiar, jak widzimy, bynajmniej nie tylko symboliczny. Najbardziej jednak typowe są dla estetyki XVII wieku postulaty głoszące potrzebę nowości, szukania wciąż nowych rodzajów piękna, dążność do zmiany zastałych gustów, porzucenia schematów na rzecz daleko posuniętej indywidualnej elastyczności. Pojawiają się głównie we Francji i Anglii - Włochy pomału tracą swe znaczenie jako ojczyzna awangardowych tendencji. Pierre Nicole, wykładowca literatury i filozofii w jansenistycznym Port-Royal, człowiek wychowany w tradycji klasycznej, musiał zakładać, że piękno polega na harmonii. Znał jednak naturę człowieka, a ta przecież dąży do ciągłej zmiany. Potrzebujemy zatem nie tylko harmonii, ale także, dla odmiany, odpowiednio dawkowanego fałszu, zgrzytu. Ową znajomość ludzkiej psychiki posiadli według niego wytrawni kompozytorzy, odpowiednio posługujący się dysonansem:

„Siła naszego umysłu sprzeciwia się zbyt długiej beczynności, a nasza słabość nie pozwala, by był ciągle w napięciu. Stąd pochodzi, że ta sama rzecz nie może się zawsze podobać. Stąd pochodzi, że w muzyce ucha naszego nie zadowala miara zbyt doskonała i przeto muzycy wprowadzili tony fałszywe, które nazywają dysonansami.”¹¹

W tym samym czasie, w połowie wieku, Thomas Hobbes, reprezentant kierunku mechanistycznego w ówczesnej myśli filozoficznej, na płaszczyźnie estetyki widział potrzebę daleko posuniętej emocjonalności. To namiętność, wyobraźnia, a nie umysł, jak chciał tego Nicole, są najważniejsze w naszym przeżywaniu sztuki. Ale i one, co ciekawe, również mają za zadanie, siłą swej kreatywności, zaspokajać naszą potrzebę nowości. Bo to my sami każdorazowo ustanawiamy co jest

¹⁰ Por. G. C. Argan, *L'Europe des capitales 1600-1700*, Lausanne 1964, szczególnie rozdziały: *Imagination et illusion, Rhetorique et classicisme, Rhetorique et architecture*.

¹¹ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 348.

¹² Por. tamże, s. 344.

pięknem, a co brzydota, my sami o tym decydujemy, w zależności od całego spłotu towarzyszących okoliczności. Benedykt Spinoza w swych listach zilustrował to odwołując się do działania mikroskopu:

„Otóż piękno, czcigodny Panie, to nie tyle jakość oglądanego przedmiotu, ile efekt, który powstaje u oglądającego przedmiot człowieka. Gdyby wzrok nasz miał bliższy lub dalszy zasięg, niż to faktycznie ma miejsce, albo gdyby konstytucja nasza była innego rodzaju, to rzeczy, które teraz zdają się nam piękne, przedstawiałyby się jako brzydkie, brzydkie natomiast - jako piękne. Najpiękniejsza dłoń oglądana przez mikroskop wyda się czymś ohydny.”¹³

Ów relatywizm, widziany początkowo przede wszystkim na płaszczyźnie indywidualnej i psychologicznej, w drugiej połowie XVII wieku nabiera także wymiaru kulturowego i socjologicznego. Również uzus, tradycja własnej kultury, czy grupy społecznej, decyduje, że coś uznajemy za piękne, a coś za brzydkie. Bynajmniej wcale nie rozum. Najtrafniej wyraził to chyba budowniczy Luwru - Claude Perrault. Pisał:

„Są nawet w architekturze formy, które rozumowi i zdrowemu rozsądkowi powinny wydać się brzydkie i rażące, a które przyzwyczajenie uczyniło znośnymi.”¹⁴

To dość zaskakujące stanowisko, jak na akademika i twórcę architektury klasycystycznej. Trzeba jednak pamiętać, że zaczął się czas wielkich przemian, ów „kryzys świadomości europejskiej lat 1680-1715”, jak go nazwał Paul Hazard¹⁵, podczas którego Europa, uświadamiając sobie istnienie innych kultur, głównie Bliskiego i Dalekiego Wschodu, musiała się pogodzić z całkowitą względnością swoich własnych norm, dotąd uznawanych za jedyne. O skutkach tego powiemy szerzej w następnych rozdziałach. Tutaj przypomnijmy, że brat znakomitego architekta, znany pisarz, Charles, w nieco późniejszej *Parallele des anciens et des modernes* (1692) zasadę relatywizmu kulturowego, również na przykładzie architektury, głosił już z całą otwartością na tej podstawie wyróżniając dwie odmiany piękna - uniwersalne, wywodzące się ze świata natury i drugie kształtowane przez cywilizacyjne konwencje:

„Różnorodność proporcji we wszystkich porządkach architektury wskazuje, że są one dowolne i że ich piękno ma podstawę jedynie w konwencji ludzkiej i przyzwyczajeniu. Aby lepiej wyjaśnić

¹³ Tamże, s. 352.

¹⁴ Tamże s. 391.

¹⁵ P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, passim.

ma myśl, mówię, iż w budowlach są dwa rodzaje piękna: jednym jest piękno naturalne i pozytywne, które podoba się zawsze, niezależnie od tego, czy odpowiada zwyczajom i modzie; [...] Jest wszakże również inne piękno, które jest dowolne i podoba się tylko dlatego, że oczy się doń przyzwyczały i że uzyskało pierwszeństwo przed innymi, które były nie gorsze i tak samo by się podobały, gdyby były wybrane."¹⁶

Ta kompromisowa w gruncie rzeczy postawa pozwoliła w praktyce ludziom już następnego, XVIII stulecia, na równych prawach akceptować obok tego, co „swoje”, również i to, co kulturowo „obce”, gdyż „obcość” jawiła się już jako wynik innego niż we własnej tradycji wyboru i nie przekreślała, pomimo niezrozumiałości, owej ogólnoludzkiej, ponadczasowej i ponadterytorialnej wspólnoty. Toteż ksiądz Jean-Baptiste Dubos w swych *Rozważaniach o poezji i malarstwie* (1719) nie tylko beztrząsco skonstatuje, że pięknym nazywa się to, co chwilowo odpowiada panującym upodobaniom, ale także trafnie przy tym zauważy, że jedne właściwości intelektualne, odpowiedzialne za przeżycia estetyczne, lepiej się rozwijają w danym klimacie czy epoce, a inne w innych. Trudno więc porównywać Murzyna z mieszkańcem Rosji, a nawet Florentyńczyka z Holendrem. W przypadku sztuki nie ma bowiem mowy o postępie czy hierarchizacji.¹⁷ Jego świat tolerancyjnie stał już całkowicie otworem na wszelkiego rodzaju, odmienne, nawet ekscentryczne kulturowo, propozycje. Co więcej, był ich wyraźnie ciekaw.

„Egzotyzm - pisze w swej książce Andrzej Banach - przychodzi z zewnątrz, ale warunkiem korzystania z niego jest wyobraźnia i fantazja: świadomość niewystarczania samemu sobie, potrzeba obcej pomocy, przekroczenia granic egoizmu, konieczność transcendencji.”¹⁸

Estetyka XVII wieku w dobitny sposób sygnalizuje owo „niewystarczanie samemu sobie” Europy w swoich dotychczasowych normach, wywodzących się z kręgu wspólnoty śródziemnomorskiej, ona też stwarza warunki umożliwiające ekspansję wyobraźni i fantazji, mających za zadanie ową „nudną” monolityczność przerwać, ona w końcu otwiera miejsce dla egzotyzmu. Oczywiście nie na prawach wyłączności. Takiej nigdy już nie będzie. To tylko jedna z wielu dróg szukania „piękna wielorakiego”, wzajemnie się przenikających i krzyżujących. Dlatego też nie sposób w praktyce jednoznacznie oddzielić co tu jest egzotyzmem właśnie, co tylko dążnością do dziwaczności („bizarre”) czy do efektu bogactwa, przeładowania.

¹⁶ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 391.

¹⁷ Por. P. Van Tieghem, *Główne doktryny literackie we Francji*, tłum. M. Wodzyńska, E Maszewska, Warszawa 1971, s. 125.

¹⁸ A. Banach, *O potrzebie egzotyzmu*, Kraków 1980, s. 10.

Warto może jeszcze przypomnieć, że już Tadeusz Mańkowski w swej bardzo ważnej pracy *Sztuka Islamu w Polsce w XVII i XVIII wieku*, w której poddał szczegółowej analizie wpływy perskie i tureckie na nasz przemysł tkacki i dekorację zdobniczą w metalu tego okresu, sygnalizował właśnie ową (jak to nazwał) „predyspozycję” baroku do przyjmowania wpływów wschodnich. I aczkolwiek sam mechanizm tej „predyspozycji” jawił mu się jeszcze nader ogólnikowo i mgliście, to ze względu na pionierski charakter tej wypowiedzi wypada ją w tym miejscu przytoczyć:

„Najwyższe nasilenie wpływów sztuki Islamu przynoszą jednak czasy baroku. Predyspozycja po temu zdaje się tkwić w samej sztuce baroku, szukającej nowego sposobu wypowiedzenia się. Na wewnątrz niegdyś zwróconej myśli filozoficznej i ascezie przeciwstawia się w typie barokowego człowieka żądza wyżycia się w zewnętrznym splendorze. Barok sam pragnął kontaktu z Orientem, nie zdołał jednak dojść do zrozumienia wewnętrznej treści sztuki Wschodu, zarówno Bliskiego jak i Dalekiego, a poszukiwanie nadzwyczajności w sztuce orientalnej przeistoczyło się w znane powszechnie rokokowe „turqueries” i „chinoiserie”.”¹⁹

Ma oczywiście rację znakomity historyk sztuki i kultury, gdy wskazuje jednocześnie na pewne niewątpliwe ograniczenia owego barokowego „pragnienia kontaktu z orientem”. Pozostaje tylko jedna wątpliwość. Czy my dzisiaj, w Europie końca XX wieku, aby na pewno „doszliśmy do zrozumienia wewnętrznej treści” świata duchowości islamu? Czy aby na pewno artyści Zachodu, tak niedawno zafascynowani zenem i jeżdżący z pielgrzymkami artystycznymi do Kioto, wniknęli w rzeczywistość, w której żyją mnisi sekty buddyjskiej rinzai-shu? Wątpliwości można mieć kolosalne. W egzotyzm „wkładamy” to, co nas w danym kulturowo momencie intryguje i tylko to jesteśmy w stanie stamtąd „wyjąć”, a nie to, co jest tam naprawdę. Niestety, książka Dubos miała całkowitą rację. Egzotyzm jest tak samo kulturowo zmienny, różny w różnych epokach, jak dajmy na to kategoria „natury”. I nic się na to nie poradzi. Osobiście jednak nie widzę absolutnie żadnych podstaw, aby egzotyzm epoki baroku traktować jako bardziej ograniczony od naszego współczesnego. Co prawda można bowiem mówić o rozwoju badań naukowych nad religiami i kulturami różnych kontynentów, ale nie jest to bynajmniej egzotyzm. Ten bowiem paradoksalnie jest składnikiem naszej europejskiej kultury, a nie Dalekiego czy Bliskiego Wschodu.

*

O ile jednak estetyka XVII wieku nakreśliła tylko ogólne ramy dla przeżywania „obcości”, o tyle „potoczna” wyobraźnia ludzi baroku, w tym także baroku polskiego, odczucie własnej nowej tożsamości, częstokroć bez większych skrępow, lokowała po prostu w orientalnych „dekoracjach”, stawiając tym samym kropkę nad „i”. Weźmy dla przykładu znaną przedmowę Jana Szczęsnego Herburtu do *Herkulesa Słowieńskiego* Kaspra Miaskowskiego z 1612 roku. Janusz Pelc od pewnego już czasu zwraca naszą uwagę na ogromną wartość (której nie sposób przecenić) tej wypowiedzi dla samoświadomości teoretycznej i estetycznej polskiego baroku – przy czym najpełniej i najbardziej dobitnie zostało to wyrażone w jego książce *Barok – epoka przeciwieństw*. Badacz literatury staropolskiej pisze bowiem, iż była ona

„wyraźnym przejawem nowej postawy estetycznej, stawiającej ponad renesansowe zasady klasycznej harmonii, stosowności i wdzięku zasady dziwności, a także bogactwa, ozdobności oraz kwiecistości zdobnictwa”.²⁰

Janusz Pelc szczególnie mocno podkreśla przy tym pojawienie się zupełnie nowej kategorii dziwności. O ile bowiem „skład słów” właściwy poezji Jana Kochanowskiego jawił się Herburtowi jako „piękny”, ten sam w poezji Miaskowskiego jest dla niego przede wszystkim „dziwny”. Nie sposób się z tymi poczynionymi przez badacza konstatacjami nie zgodzić. Zatrzymamy się zatem jedynie na chwilę przy owych orientalnych „dekoracjach”, które jako jeden ze składników posłużyły Herburtowi do metaforycznej artykulacji nowatorstwa poezji Kaspra Miaskowskiego. Przypomnijmy najbardziej znamieny pod tym względem fragment z tekstu przedmowy:

„Winszując tedy, żeś nam tę Dziewoję Słowieńską tak strono ubrał. A nie jedno szatą świetną jako Rej, nie jedno złotymi puntały jako Kochanowski, ale cokolwiek jest w Persyjej kamieni, w Indyjej pereł, w Attyce strojów, w Rzymie jedwabów, wszystkieś na nie tak hojnie włożył ozdoby.”²¹

To bardzo znamienne, pełne równoprawnie z kompleksem antycznej śródziemnomorskiej wspólnoty kulturowej (Attyka, Rzym) wizji „szeroko rozumianego Wschodu”, w którą wpisany został, jak się początkowo zdaje, mit krainy bajecznego bogactwa. W tym drugim przypadku tylko pozornie sprawa wydaje się oczywista i niezłożona, wynikająca z pewnego stereotypu, który i dziś nieraz nam jeszcze towarzyszy. W rzeczywistości, gdy się temu bliżej przypatrzymy, sprawa zaczyna się komplikować. Spróbujmy więc zacząć od początku.

²⁰ J. Pelc, op. cit., s. 22.

²¹ Cytuję za Januszem Pelcem: J. Pelc, *Jan Kochanowski w tradycjach literatury polskiej (od XVI do połowy XVIII w.)*, Warszawa 1965, s. 70.

W pierwszej Księdze Królów czytamy, iż:

„Król Salomon zbudował okręty w Ecjon Geber, które [leży w sąsiedztwie] Elot nad brzegiem Morza Sitowia w krainie Edomu. Chiram przysłał dla tych okrętów swoich poddanych, żeglarzy, znających morze [aby pływali razem] z poddanymi Salomona. Udali się [oni] do Ofiru, zabrali stamtąd czterysta dwadzieścia talentów złota i przywieźli królowi Salomonowi.” (1 Krl 9, 26-28).

Złoto to, jak pamiętamy, zostało wykorzystane przy wyposażaniu Świątyni Salomona. Jednak nieco dalej dowiadujemy się, że z Ofiru wożono nie tylko ten szlachetny kruszec:

„Albowiem królewska flota Tarszisz przebywała na morzu wraz z flotą Chirama. Co trzy lata okręty Tarszisz zawijały [do portu], przywożąc złoto, srebro, kość słoniową, małpy i pawie.” (1 Krl 10, 22)²².

Jak się przypuszcza „flota Tarszisz” to właśnie okręty z Ecjon Geber, skąd eksportowano produkty hut Salomona, gdyż *tarszisz* oznacza prawdopodobnie piec do wytapiania rudy *żelaza*.²³ O ile jednak lokalizacja Ecjon Geber nie nastręcza większych trudności - są to okolice dzisiejszego miasta Akaba nad zatoką Morza Czerwonego o tej samej co miasto nazwie - o tyle nie wiadomo dokładnie, gdzie właściwie znajdowała się owa kraina przepysznego bogactwa i dziwacznych egzotyeczności, Ofir. Dzisiejszy komentatorzy Biblii skłonni są ją umieszczać w Jemenie, w okolicach Adenu²⁴, nie wiadomo zresztą czy całkowicie słusznie, gdyż wyraźnie wynika to z presji innej tradycji, stworzonej przez kosmografów rzymskich. Pisarze cesarstwa zwykli bowiem dzielić Półwysep Arabski na trzy obszary: północny - Arabia Petrea (od wspomnianej tu przed chwilą Petry), środkowy - Arabia Deserta, rejon Hidżazu, gdzie działał później Mahomet, oraz południowy - Arabia Felix, obejmujący właśnie Jemen i pasmo Hadramautu. Nazwa „Arabia Szczęśliwa”, która tak obiecująco później brzmiała dla arkadyjskich tęsknot kultury europejskiej, w rzeczywistości miała początkowo znacznie skromniejsze znaczenie. Była właściwie łacińskim tłumaczeniem nazwy krainy - „Jemen”, gdyż rdzeń arabski, „jamin” oznacza „prawy”, „szczęśliwy”. Aura brzmienia ma swoje jednak prawa, nic zatem dziwnego, że tam próbujemy lokować biblijny Ofir. Jego

²² Tekst według Biblii poznańskiej: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1973-1975, t. 1, s. 602 i 604.

Patrz komentarz w Biblii poznańskiej: tamże, s. 604.

²⁴ Patrz *-Atlas biblijny*, oprac. J. Strange, Warszawa 1995, tablica nr 26; tak samo komentarz w Biblii poznańskiej: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, op. cit., t.1, s. 602.

bowiem bogactwa i egzotyczne „rarytasy” kojarzą się nam natychmiast z owymi wielbłędami, niosącymi wonności, złoto i drogie kamienie, idącymi w orszaku królowej Saby, gdy z „wielką okazałością” wjeżdżała do Jerozolimy (1 Krl 10, 2). Nawiasem mówiąc „szczęśliwość” Jemenu wcale nie wynikała z nadmiaru bajecznych bogactw. Chodziło o zupełnie coś innego. Otóż już ok. V/IV w. p.n.e. wielka tama na rzece Adhanat i cały system nawadniania uczynił z tego południowego skrawka Półwyspu Arabskiego rzeczywiście żyzną krainę szczęśliwości, szczególnie w porównaniu z sąsiednimi pustynnymi i skalistymi terenami. Powstałe państwo Sabejczyków, a później sabejsko-himjaryckie, począwszy od końca II w. p.n.e. rozpoczęło ekspansję na sąsiednie (poprzez Morze Czerwone) ziemie Abisynii, zakładając tam swoje kolonie. Po wiekach jednak to właśnie mieszkańcy Etiopii zaczęli dominować w tak powstałym tworze państwowym, a wraz z nimi kultura chrześcijańska (już w IV w. n.e. chrześcijaństwo zostało podniesione w Abisynii do rangi religii państwowej). W 575 r. n.e. skończyło się jednak tutaj panowanie Abisyńczyków, zaś Arabia Felix została wchłonięta przez olbrzymie imperium perskich Sasanidów, a wraz z tym wchłonięta została poniekąd sama nazwa i aura towarzyszących jej skojarzeń. Tutaj jednak doszło do nałożenia na nowy jakościowo element, jakim była niewątpliwie „Jedwabna Droga”, która łączyła kraje Zachodu z Indiami i Chinami. Na terenie Persji biegła ona południowymi wybrzeżami Morza Kaspijskiego a później przez Baktrię (stolica: Baktra) lub nieco bardziej na północ przez Sogdianę (stolica: Samarkanda). Znaczenie „Jedwabnej Drogi” nie ograniczało się bynajmniej tylko do wymiaru handlowego. Równie ważne było jej znaczenie kulturowe. Tym kanałem bowiem krzyżowały się ze sobą i wzajemnie na siebie oddziaływały elementy kultury greckiej (państwo grecko-baktryjskie było najdalej na wschód wysuniętym przyczółkiem ekspansji hellenizmu imperium Aleksandra Wielkiego, który przetrwał do I w. p.n.e.), kultura środkowoazjatycka, a także prądy napływające z Indii, łącznie z buddyzmem. Przypomnijmy bowiem, iż jeszcze przed nastaniem dynastii Sasanidów (226-652 r. n.e.), gdy ludy irańskie po podziale imperium Aleksandra Wielkiego na skutek walk diadochów weszły w skład dwóch dość luźnych federacji, państwa Partów i państwa Kuszanów, ci ostatni właśnie, jednocząc ziemie wzdłuż „Jedwabnej Drogi” (w tym między innymi opanowując Baktrię i Sogdianę), jednocześnie przyczynili się do przenikania buddyzmu na zachód. Władcy kuszańscy z I i II w. n.e. byli bowiem protektorami i szerzycielami tego prądu religijno-umysłowego, a ich dwory skupiały pisarzy i filozofów buddyjskich. Persja Sasanidów w jakiejś mierze zachowała ową funkcję „pomostu” pomiędzy kulturą Zachodu i Bliskiego Wschodu z jednej strony, a Dalekiego Wschodu (gdzie tam poszedł główny kierunek ekspansji buddyzmu) z drugiej. Dzięki temu elementy buddyjskie mogły oddziaływać na kulturę islamu, wydając mistyczną odmianę szyiz-

mu - sufizm, a nawet dotrzeć do Europy na przykład w postaci obiegowego wątku Barlaama i Jozafata.²⁵ Wszystko zdaje się wskazywać na to, iż mit orientu, właściwy do dnia dzisiejszego kulturze europejskiej, powstał poprzez kolejne nawarstwianie się poszczególnych tradycji: biblijnej, rzymskiej i perskiej właśnie. Nic też dziwnego, iż jest aż tak niesłychanie pojemny, chciałoby się rzec, programowo „niedookreślony”, wręcz „otwarty”. Mówi on o krainie bogactwa, ale także jest tęsknotą za nieznanym, świadczy o potrzebie przekroczenia zakłętego kręgu kultury śródziemnomorskiej. Co ciekawe jednak, to „nowe” utrzymujemy w bardzo pojemnym i jednocześnie całkowicie mglistym zarysie, nie godząc się tym samym, aby naszą arkadią stało się konkretne państwo i jego kultura, wszystko jedno czy Bliższego czy Środkowego Wschodu. Tęsknimy bowiem za przygodami Sindbada Żeglarza, czarem „tysiąca i jednej nocy”, słowikami i różami Hafiza (będącymi w istocie, jak się podejrzewa, symbolem mistycznym pochodzenia sufickiego), ale bynajmniej nie za rygoryzmem szyickiego fundamentalizmu i „żelazną” ręką samanidzkich czy timurydzkich władców.

Przedmowa Jana Szczęsnego Herburta do *Herkulesa Siowieńskiego* Kaspra Miaskowskiego w pełni wydobywa ową programową „otwartość” i nieokreśloność mitu orientu. Zauważmy bowiem, że samego przeciwstawienia Zachodu i Wschodu nie da się w niej sprowadzić wyłącznie do zagadnienia natężenia ozdobności i bogactwa. Mamy co prawda perskie szlachetne „kamienie”, indyjskie „perły”, ale przecież i rzymskie „jedwabie”, czy „stroje” z Attyki do ubogich też nie należą. Chodzi tu zatem również o kwestię otwartości na nowe, nie znane dotąd Europie inspiracje, otwarcie na nową po prostu rzeczywistość. Co najważniejsze jednak dla nas, tak rozumiany i zinterpretowany przez Herburta mit orientu stał się „figurą” barokowego właśnie nowatorstwa poezji autora *Walety włoszczońskiej*.

O drogach przenikania do Europy (za pośrednictwem zrodzonego w Persji manicheizmu i wersji Jana z Damaszku) opowieści o życiu Buddy, przemienionego u nas w postać Jozafata i jego nauczyciela, pustelnika Barlaama oraz o występowaniu tego wątku w literaturze polskiej (Piotr Skarga, *Żywot św. Jozafata, króla indyjskiego i Barlaama pustelnika z Żywotów świętych*, Wilno 1579; Łazarz Baranowicz, *O ss. pustelnikach Barlaamie i Jozafacie z Apolla chrześcijańskiego*, Kijów 1670; Mateusz Ignacy Kuligowski, *Królewic indyjski w polski strój przybrany...*, Kraków 1688; Sebastian Piskorski, *Żywot świętych Barlaama pustelnika i Jozafata króla indyjskiego, od s. Jana Damascena pisany z Żywotów ojców albo dziejów i duchownych powieści...*, Kraków 1688) pisała ostatnio Barbara Majewska: B. Majewska, [hasło:] *Orientalne inspiracje literatury*, w: *Słownik literatury staropolskiej...*, red. T. Michałowska, przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temieriusz, Wrocław 1990, s. 528-529.

Weźmy teraz inny przykład. Samuel Twardowski w strukturze znaczeniowej swej *Przeważnej legacyi [...] Krysztopha Zbaraskiego...* (1633) ważne miejsce wyznaczył rozbudowanemu i bardzo szczegółowemu opisowi uroczystego wjazdu orszaku poselskiego w mury Konstantynopola, co, jak się wydaje, było odbiciem rzeczywistych okoliczności historycznych, towarzyszących temu faktowi. Wspomnimy o tym szerzej w dalszej części pracy. Teraz zatrzymamy się tylko przy jednym, dość intrygującym zagadnieniu. Otóż oczekivalibyśmy, iż, dla ukrócenia osmańskiej pychy, poeta tureckiemu orientowi, jego przepychowi w strojach, uzbrojeniu, uprzęży końskiej, przeciwstawi wzorce zachodnioeuropejskie. Jest akurat odwrotnie. Polacy pod piórem Twardowskiego stali się nosicielami tradycji jak najbardziej wschodniej, tyle że starszej i potężniejszej niż osmańska. Widać to szczególnie wyraziście w opisie wyglądu zarówno jazdy polskiej, jak i przede wszystkim starszyny otaczającej samego Zbaraskiego (sam Twardowski był jedynie sekretarzem):

„Szło jezdnych dziesięć polskich na wybór przebranych,
W rzędach złotych, i drogo dekach aftowanych;
Złote z piersi smukownych toczyły bonczuki,
I złote z czamek krzywych pieniły monszuki.
Nadjeżdża osób wybór w różnych aksamitach,
Równie jako w arabskich niegdy Troglodytach
Świetni Argiraspides, gdy z drogimi plony
Baktr i Indów, do swej się biorą Macedony.
Sam wszystkich dorodniejszy w todze złotonity,
Z forgi dyamentowej cień ogromnej kity,
Toczy twarz bohaterską, kształt i żywa cera,
Koronnego wydawa sama kawalera.”²⁶

Cały obraz ma co najmniej dwa wymiary: ideologiczny i kulturowy. Zaczniemy od tego pierwszego. Ponieważ argyraspidzi, wyborowe oddziały, wspaniale wyszkolone, ale także wspaniale odziane i uzbrojone (srebrne tarcze) wskazują od razu na imperium Aleksandra Wielkiego, zatem w „arabskich Troglodytach” należy upatrywać perskich Achemenidów - zakładając, że Twardowski nie odróżnia Persów od Arabów - inaczej jednak całe przedstawienie nie miałoby sensu. Bowiem zarówno w jednym jak i w drugim przypadku były to potęgi, które nie tylko swymi rozmiarami przewyższały obszary obecnego cesarstwa osmańskiego, ale, co najważniejsze, panowały w przeszłości właśnie również nad tymi terenami, gdzie się

²⁶ S. Twardowski, *Przeważna legacya [...] Krysztopha Zbaraskiego...*, wyd. 2, Kraków 1639, s. 66.

państwo Turków rozciąga. Polacy, jako „historyczni” ich dziedzice, występują więc w utworze autora *Dafnidy* z pozycji „panów” tego orientalnego świata. Przypomnijmy bowiem, iż dynastia Achemenidów w VI w. p.n.e. doprowadziła Persję do takiej potęgi militarnej, która się już nigdy w historii tego narodu nie powtórzyła. Najpierw Cyrus (w rzeczyw. Cyrus II Starszy) w połowie wieku, po obaleniu Medów i opanowaniu całości Iranu, zajął także Armenię i sporą część Anatolii, a więc azjatyckiego obszaru późniejszej Turcji. Następnie Kambyzes II podbił Egipt w 525 r. p.n.e. Najważniejszy jest jednak Dariusz (w rzeczyw. Dariusz I Hystaspes, z bocznej linii Achemenidów, 522-486 r. p.n.e.), a to dlatego, iż po przekroczeniu (po zbudowanym specjalnie na tę okazję słynnym moście) Bosforu zajął Trację, prawie dokładnie te same ziemie, które w czasach Twardowskiego nazywano Rumelią i traktowano jako europejską część właściwej Turcji - nie licząc oczywiście państw satelitarnych. Kres potędze Achemenidów położył w 334 r. p.n.e. Aleksander III Wielki, który w ciągu kilku lat, prąc wciąż na wschód, zajął cały ten obszar, docierając aż do rzeki Indus. Nawiasem mówiąc, odwołanie się Twardowskiego do jego „świeatnych” argyraspidów nie było tak do końca uczciwe. Z kroniki mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem wiemy przecież, iż Lechici, gdy Aleksander Wielki wysłał przeciw nim ekspedycję karną w postaci oddziałów argyraspidów, najpierw owych niecnym podstępem oszukali (pomysł z ustawionymi na wzgórzu drewnianymi hełmami i tarczami pomalowanymi złotą farbą i odbijającymi refleksy świetlne), później korzystając z zamieszania część ich wybili i, poprzebierawszy się w ich zbroje, tudzież „obwołując hasło argyraspidów”²⁷ siali do końca spustoszenie w obozie zupełnie już zdeorientowanego wroga. Tak więc po prawdzie byliśmy w naszej historii co najwyżej takimi „podrabianymi” argyraspidami - ale przecież tego Turcy nie mieli żadnej szansy sprawdzić. Co zaś do „dziedziczenia” Polaków po linii perskiej - pomysł także można odnaleźć już w kronice mistrza Wincentego - ale o tym za chwilę.

Przejdźmy teraz do wymiaru kulturowego przedstawienia uroczystego wjazdu orszaku Krzysztofa Zbaraskiego do Konstantynopola w *Przeważnej legacyi*.... Buńczuki (tradycyjna oznaka władzy u ludów tureckich i mongolskich w formie gałki i barwionego włosia końskiego osadzonych na drzewcu), a także określenie uprzęży końskiej jako muńsztuków w opisie jazdy polskiej specjalnie nie dziwi. Być może w XVII wieku tak spowszedniały, iż w ogóle zapomniano o tureckim rodowodzie tych słów, skoro drugi z tych wyrazów odnajdujemy w metafizycznej przecież poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego („Chełzna twardym muńsztukiem

Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, tłum. i oprac. B. Kurbis, Wrocław 1992, s.23.

Twego moc rządzenia") mającej przecież z założenia unikać zbyt daleko posuniętej, materialnej konkretności. Także na dobrą sprawę sam pomysł „poprzebie-
 rania” polskich wielmożów z otoczenia Krzysztofa Zbaraskiego w „aksamity”
 perskich Achemenidów również można potraktować po prostu jako odbicie real-
 nie istniejącej sytuacji w sarmackiej modzie na ubiory, uzbrojenie i uprzęż. Już
 Francuzów, towarzyszących Henrykowi Walezemu w czasie jego bytności w Pol-
 sce, szokowały orientalne wzory i materiały szat oraz krzywe, wschodnie szable
 polskich szlachciców. Ów typ wschodni sarmaty, czy też „smak europejski oze-
 niony z azjatyckim”, jak to określił Tadeusz Mańkowski odwołując się przy tym
 do autentycznej, osiemnastowiecznej wypowiedzi Karola de Ligne o Polakach²⁹
 był dla Zachodu nie lada orzechem do zgryzienia. Jest w dalszym ciągu. Do dziś
 przecież historycy sztuki nie potrafią się do końca zdecydować, czy na znanym ob-
 razie Piotra Rubensa *Portret mężczyzny w stroju wschodnim* z Kassel mamy do
 czynienia z przedstawieniem szlachcica polskiego, czy też mieszkańca Azji. I nie
 jest to oczywiście przypadek. Sarmaci bowiem jeździli po prostu „na zakupy”, je-
 żeli nie do samej Persji, to przynajmniej do Turcji, ale też żeby tam nabyć między
 innymi „perskie” rarytasy. Obyczaj wprowadzili królowie. Najpierw Zygmunt
 August, wysyłając w 1553 roku do Turcji kasztelana sądeckiego, Wawrzyńca Spy-
 tka Jordana i wyposażając go w dokładną instrukcję, jakie kobierce perskie ma za-
 kupić dla ozdoby wnętrz wawelskich, później w 1585 roku postąpił tak samo
 Stefan Batory, zlecając tym razem całe przedsięwzięcie ormiańskim kupcom.³⁰ Z
 kolei Zygmunt III Waza w latach 1601-1602 wysłał kupca ormiańskiego, Sefera
 Muratowicza, bezpośrednio do Persji, aby ten osobiście na miejscu nadzorował
 wykonanie zamówionych kobierców, gdyż władcy zależało na tym, aby we
 wschodnie wzorniki ornamentalne został wpleciony jego herb. Ormianin zakupił
 dla Zygmunta III także namiot i szable bułatowe. Dotarł do Persji dość nietypową
 drogą, bo statkiem przez Morze Czarne do Trapezuntu, a później przez Armenię
 do miasta Kaszan słynącego z produkcji kobierców. Zwykle natomiast jeżdżono
 albo drogą północną przez Moskwę i Astrachań, lub też południową przez Kon-
 stantynopol, dalej morzem do Smyrny, zaś później znów lądem. Będąc nieco póź-
 niej w Isfahanie miał Muratowicz audiencję przed samym szachem Abbasem I

²⁸ Pieśń I *O bożej opatrności na świecie*, tekst według wydania: M. Sęp Szarzyński, *Rytmy...*,
 oprac. J. Krzyżanowski, Wrocław 1973, s. 26.

²⁹ T. Mańkowski, op. cit., s. 111.

³⁰ Por. tamże, s. 21-23. Obraz ten potwierdza także najnowsze, syntetyczne ujęcie tematu, rzetel-
 ne i bogato udokumentowane. Por. A. Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Im-
 perium Osmańskim w XVI-XVIII wieku*, Wrocław 1997. (Tutaj na s. 295-305 aktualna bibliografia
 tematu.)

Wielkim - najwybitniejszym władcą z dynastii Safawidów, których rządy (1502-1736 r.) wyznaczają ostatni już okres świetności państwa perskiego. Ormiański kupiec pozostawił po sobie spisana relację, której rękopis znajdował się kiedyś w bibliotece Stanisława Augusta Poniatowskiego, a którą znamy głównie z wydania drukiem w 1777 roku, jakiego dokonał poeta i wcześniej bliski współpracownik Józefa Andrzeja Załuskiego - Józef Epifani Minasowicz, choć jest też inna wersja, mniej znana i opublikowana wcześniej w *Otia domestica...* Kazimierza Ignacego Niesiołowskiego (Pińsk 1752), a przypominiana dzięki edycji Adama Walaśzka.³¹ Podobne zakupy na Wschodzie czynili także Władysław IV, Jan III Sobieski, a nawet jeszcze w połowie XVIII wieku August III, który w 1746 roku wyprawił, również bezpośrednio do Persji, kupca ormiańskiego, Grzegorza Nikorowicza.³² Swoich władców rychło zaczęła naśladować nie tylko magnateria, ale także średniozamożna szlachta i zaopatrywanie się na Wschodzie, głównie w Turcji, stało się czymś powszechnym. Szczególnie, że liczne poselstwa do Konstantynopola dawały dobrą okazję ku temu. Czytając niektóre relacje, nie mamy żadnych wątpliwości, iż myśl o „wielkich zakupach” czynionych sobie, swoim protektorom, swoim bliskim i znajomym, znacznie bardziej ekscytowała i skupiała uwagę ich autorów, niż same (niekiedy bardzo ważne) czynności i obowiązki dyplomatyczne. Całkowicie typowy pod tym względem jest na przykład początek *Wypisania drogi tureckiej...* Erazma Otwinowskiego, dodatkowo jeszcze w sposób zabawny, ale chyba prawdziwy, odsłaniający kulisy owego pośpiesznego gromadzenia „sił i środków” i mówiący o ponadczasowych predyspozycjach naszego narodu do łączenia „przyjemnego z pożytecznym”, gdzie owo „pożyteczne” - to oczywiście „turystyka handlowa” nie przeszkadzająca bynajmniej „sprawom służbowym”:

„Ja żem z przyrodzenia do dalekich peregrynacyj był chętny, nie dałem się długo prosić i namawiać, i radem mu na to zaraz pozwolił, tylko z tą kondycją, aby pana wojewody krakowskiego [Stanisława Tęczyńskiego - M.P.] pana mego o mnie prosił, [...] Pan wojewoda pan mój rad na to przyzwolił i pochwalił mi to, zarazem też i sprawy swe, którem tam odprawić na tej drodze miał, na mnie przełożył. To jest aby ch jurgelt stu czerwonych złotych, który u króla j. m. Straszowi tłumaczowi cesarza tureckiego za trzy lata zatrzymany, temu to Straszowi odniósł, i białozora Rostembaszy (który potem niżej się z miejsca ruszyli zdechł), k'temu niektórych rzeczy kupić sobie rozkazał, a pieniędzy nie dał, jedno u pana pośta wziąć kazał, z tych pieniędzy, które mu był pan wojewoda albo sam na tę drogę pożyczył, albo u kogo inszego zjednął flor. 500. Dla których zabawił mię blisko dwóch niedziel przy sobie po wyjechaniu pana

S. Muratowicz, *Relacja obywatela warszawskiego [...] do Persji w 1602 r. wysłanego*, Warszawa 1777; *Relacja Sefera Muralowicza Ormianina, posłanego Króla Jmci do Persyi...* w: *Trzy relacje z polskich podróży na Wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku*, oprac. A. Walaśzek, Kraków 1980.

Por. T. Mańkowski, op. cit., s. 25-31.

chełmskiego, aż potem w Bełzie gdy mu tych pieniędzy pan Dębowski kasztelan bełski pożyczył, zarazem mnie za panem posłem na podwodzie wyprawił, dawszy mi listy wierzące do Strasza, do Kierdeja i do Mustafy Celebieja, kupca cesarza tureckiego, któremu też tu był wolność od wszelkich myt zjednał, który mi tam w domu swym na Gałłacie wielką wdzięczność okazował. Dali mi też niektórzy przyjaciele, jako pan Paweł Drohiczyński i pan Głoszkowski kilkadziesiąt czerwonych złotych na konie do Turek (które mi się potem czasie przygody mojej pod Bałchany dobrze przydały, bom koni takich nie mógł dostać o jakie prosili).³³

Otwinowski pojechał do Turcji w orszaku Andrzeja Bzickiego, ale nie w 1557 roku, jak to odczytał z rękopisu (zgodnie ze stanem faktycznym) Józef Ignacy Kraszewski i jak chce tego autor biogramu Erazma Otwinowskiego w *Polskim słowniku biograficznym*, Henryk Barycz. W rzeczywistości pisarz był tam nieco później, w okresie pomiędzy 1566 a 1569 rokiem, co też postaramy się udowodnić w następnym rozdziale niniejszej pracy. Warto może jeszcze zwrócić uwagę na dwie, bardzo ważne dla kontaktów polsko-tureckich, postaci pojawiające się w tym fragmencie. Ibrahim-beg Strasz, poturczeniec pochodzący z polskiej rodziny szlacheckiej, uprowadzony za młodu w jasyr, a później pisarz kancelarii sułtańskiej, oddał szereg nieocenionych usług polskim misjom dyplomatycznym w Konstantynopolu, opiekował się także przebywającymi tam polskimi tłumaczami i pisarzami, w tym Krzysztofem Dzierżkiem. Islam-beg Kierdej, również poturczeniec, z kolei sam często posłował do Polski.

Wróćmy jednak do interesującego nas tu wątku „importu indywidualnego” z Turcji i Persji. Rychło okazał się on niewystarczający w stosunku do zapotrzebowania, toteż na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów powstał cały rozbudowany przemysł, trudniący się produkcją owych „tureckich” i „perskich” cacek bezpośrednio tu, na miejscu. Szczególnie w zakresie tkactwa (kobierce, pasy) a także uzbrojenia (broń sieczna) i uprzęży końskiej. Niezwykle cenna książka Tadeusza Mańkowskiego *Sztuka Islamu w Polsce w XVII i XVIII wieku* uzmysławia w pełni masowość tego zjawiska, jego ogrom, którego potocznie nie jesteśmy wciąż jeszcze całkowicie świadomi, uzmysławia także kulturowe jego konsekwencje. Manufaktury Koniecpolskich w Brodach i we Lwowie wytwarzały na szeroką skalę materiały o wzorach perskich, ale także „perskie” kobierce, które odróżnić można od wschodnich oryginałów dopiero posiadając pewien stopień wiedzy fachowej. Pasy wschodnie, importowane początkowo między innymi przez dom handlowy Nikorowiczow we Lwowie, mający swą filię w Konstantynopolu, tak się spodobały szlachcie, że „stały się” pasami polskimi, ale, co ciekawe, wyra-

[E. Otwinowski], *Wypisanie drogi tureckiej [...] gdym tamz [...] Andrzejem Bzickim [...] roku pańskiego 1557* [!] *Jeździł*. Tekst według wydania: *Podróże i poselstwa polskie do Turcji*, wyd. J. I. Kraszewski, Kraków 1860, s. 8.

stające w XVIII wieku jak grzyby po deszczu manufaktury (Potockich w Stanisławowie, Łahodowie i Olesku; Radziwiłłów w Nieświeżu i Słucku, ale także warsztaty w Kobyłce pod Warszawą, w Gdańsku, Krakowie) określano jakże wymownym mianem „persjarni”, zaś samych tkaczy nazywano „persjarzami”.³⁴ Najbardziej jednak znamienne jest śledzenie na bieżąco obowiązującej na Krymie czy w Konstantynopolu mody, nawet w odniesieniu do końskiej uprzęży. Korespondencja Jana III Sobieskiego ze swoim rezydentem na Krymie, Łychowskim, wskazuje, że polski król wręcz dopytywał się o „nowinki” dotyczące rzędów końskich, jakie pojawiły się na Wschodzie i sam się miał zamiar do nich stosować.³⁵ Tadeusz Mańkowski w powyżej wspomnianej pracy całe to zjawisko, które określił mianem „sztuki islamu w Polsce”, w sposób jednoznaczny skojarzył z sarmatyzmem, jako jedno z ważnych tegoż sarmatyzmu przejawów w dziedzinie sztuki³⁶, w sposób niepokojący jednak odebrał mu prawo do miana egzotyizmu. Pisał bowiem:

„Inny był stosunek polskiego społeczeństwa do muzułmańskiego Wschodu i jego sztuki. Bezpośrednie stykanie się z nim wojenne i pokojowe przez setki lat wytworzyło inny niż na Zachodzie sposób obcowania ze Wschodem muzułmańskim. Sztuka Islamu nie była dla nas czymś egzotycznym, lecz raczej czymś bliskim i zrozumiałym, odpowiadającym polskim predyspozycjom do jej przyjęcia i ulegania jej wpływom.

Dotyczy to przede wszystkim sztuki ornamentальной. Przedmiotem umiłowania i naśladowania w Polsce stały się zarówno tkaniny Wschodu, jak i broń i zdobnictwo jej o wschodnich motywach. Strój polski, którego typ właściwie dopiero w XVIII w. się ustala, przechodzi przedtem w ciągu XVII w. ewolucję z coraz to bardziej zaznaczającą się tendencją do orientalizacji.

Gdy w okresie baroku na Zachodzie poszukiwano rzeczy nadzwyczajnych, znajdowano je w tureczczyźnie, to znów w chińszczyźnie, owych „turqueries” i „chinoiserie”, które rozpowszechniła zwłaszcza dekoracyjna sztuka rokoka.”³⁷

Rozumiejąc całkowicie intencje znakomitego badacza, który w ten sposób chciał uświadomić, jak bardzo głęboko owe „pożyczki” tatarskie, tureckie i irańskie weszły w krwioobieg materialnej kultury szlacheckiej, jak bardzo się z nią złążyły - nie można jednak ze względów metodologicznych i terminologicznych na takie rozwiązanie przystać. Zdaje się bowiem Tadeusz Mańkowski jakby zapominać o fakcie całkowicie podstawowym, a mianowicie, że owe pożyczone perskie i tureckie wzorniki ornamentalne w tkaninach, owe kobierce i pasy, to elementy kulturowo w swej istocie „obce”, wyrwane z macierzystego dla siebie kontekstu

Por. J. Wyleżyńska, *Legenda pasów słuckich*, „Barok” R. 4: 1997, nr 2, s. 172-175.

Por. F. Kluczycki, *Pisma do wieku i spraw Jana Sobieskiego*, t. 1, Kraków 1880, s. 157.

Por. T. Mańkowski, op. cit., szczególnie s. 1 i 108.

Tamże, s. 112-113.

religijnego, magicznego, a nawet użytkowego i wtopione w zupełnie inne podłoże sarmatyzmu. I bynajmniej nie jest to ten sam kontekst kulturowy. Łatwo się o tym przekonać. Wiemy na przykład, że szereg wzorów charakterystycznych dla tkanin perskich i tureckich ma charakter magiczny. Tak jest w przypadku popularnego motywu czintamani (cintamani) - trzy kule ustawione w trójkąt, uzupełnione dwoma falistymi pasami „chmur” - wskazującego na wieczność i nieskończoność bytu. Przejęty został prawdopodobnie z buddyzmu, w tradycji muzułmańskiej stał się „pręgami tygrysa i odbiciem stóp lamparta”. Podobnie jest z zapożyczonym z Chin symbolem tai-ti (gdzie oznacza dwa antagonistyczne składniki bytu Yang i Ying), który w sztuce tureckiej z koła podzielonego esową linią na sferę białą i czarną przekształcił się w kwadrat o podziale kopertowym i w tej formie dotarł do nas.³⁸ Rzecz jasna nic z tej otoczki nieskończoności i absolutu nie przedostało się do produkcji naszych rodzimych persjarni. Ale nawet na poziomie użytkowym są kolosalne różnice. Weźmy na przykład owe perskie kobierce. W tradycji muzułmańskiej w sposób organiczny są one związane z musallą - miejscem modlitwy. Występują również we wnętrzach świeckich, ale tutaj obsługują zupełnie inny „rejestr”, niż ma to miejsce choćby w komnatach zamku wawelskiego. Wynika to stąd, iż na przykład tradycja islamu nie wykorzystuje „ciężkich” mebli w postaci szaf, komód, krzeseł. W to miejsce „wchodzą” właśnie kobierce. Posiłek spożywano siedząc na nich z podwiniętymi nogami wokół niewielkiego i niskiego stołu (zazwyczaj bogato rzeźbionego). Inaczej zresztą trudno by było, skoro jedzono ze wspólnej misy palcami. To naprawdę inna kultura. Dlatego owa „sztuka islamu w Polsce”, jak ją określił Tadeusz Mańkowski, jest w rzeczywistości próbą uchwycenia, opisanie, a także użytkowania na co dzień - ale w kategoriach swojej własnej, rodzimej kultury, w tym wypadku sarmackiej - tego co w istocie „obce”. Jest to więc jak najbardziej egzotyzm, chociaż również sporo racji tkwi w tym, co stwierdził historyk sztuki. Na całe zagadnienie trzeba chyba zatem popatrzeć nieco inaczej.

Z egzotyzmem jako kulturowym przeżyciem „obcości” wiąże się zawsze asymilacja, albo przynajmniej jej próby. Inaczej bowiem nie można wyartykułować w swojej własnej tradycji tego co nowe, nieznane. Raz jest ona oczywiście większa, raz mniejsza. Bywają także skrajne sytuacje, gdy z powodu różnych czynników asymilacja jest w ogóle niemożliwa. Ale wtedy pozostaje tylko milczenie. Taki przypadek zdarzył się uczestnikom polskich poselstw do Konstantynopola, gdy przyszło im się zetknąć z rygorystyczną zasadą anikoniczności sztuki sakralnej is-

Patrz - Z. Żygulski jun., *Sztuka turecka*, Warszawa 1988, szczególnie rozdział: *System dekoracyjny w sztuce tureckiej*.

lamu. Bo jak to zrozumieć i uchwycić. Świat totalnej ekspansji Słowa-Logosu okazał się zdecydowanie zbyt „obcy” dla nich. Nie łudźmy się. Dla nas dzisiaj również. Spróbujemy to szerzej przedstawić w rozdziale *Sarmaci w Konstantynopolu*. Casus „sztuki islamu w Polsce” zdaje się wskazywać na drugą skrajność. Asymilacja jest tak silna, iż w powszechnej świadomości granica między tym co „swoje” a tym co „obce” zaczyna w zwodniczy sposób blaknąć i topnieć. Ale jest to tylko złudzenie. Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku poddani jesteśmy przeżyciu egzotyizmu. Powinniśmy o tym z pokorą pamiętać.

*

Aby tak bez chwili wahania odziać (metaforycznie) Dziewoję Słowieńską we wszystkie szlachetne kamienie Persji i wszystkie perły Indii, czy też ubrać (już bardziej dosłownie) dyplomatów z otoczenia Krzysztofa Zbaraskiego w aksamity perskich Achemenidów i srebro argyraspidów Aleksandra Wielkiego - nie wystarczyło samo intuicyjnie wyczuwalne duchowe pokrewieństwo ze Wschodem. Potrzebne były podstawy historyczne, albo przynajmniej za takie powszechnie uznawane. Historiografia doby staropolskiej stworzyła je w sposób pełny i wyrazisty. Nic dziwnego, że jak echo przewijają się te wątki w całej literaturze polskiego baroku.

Do niedawna twierdzenia Jana Długosza, iż Polacy i Rusini wywodzą się od Sarmatów, co niedługo potem (w 1512 r.) Jan Stobniczka we wstępie do *Kosmografii* Ptolemeusza rozszerzył również na mieszkańców Prus, Litwy, Kurlandii a także Mazowsza³⁹ - to wszystko traktowaliśmy jako „bezpieczną”, bo bajeczną i fantastyczną właśnie, hipotezę, której nie warto nawet próbować poddawać jakiegś weryfikacji. Nie zrażał nas nawet fakt, iż z tego impulsu najęźsi historycy XVI wieku wyprowadzili cały skomplikowany historiozoficzny wywód, który zwykliśmy określać mianem mitu sarmackiego. Przypomnijmy, iż byli to: Marcin Kromer jako autor *De origine et rebus gestis Polonorum...*, Bazylea 1555; Aleksander Gwagnin - *Sarmatiae. Europae descriptio*, Kraków 1578 (w rzeczywistości zaś, jak się wydaje, Maciej Strykowski, bo on jest autorem, co przyznał nawet przywilej królewski z 14 lipca 1580 roku⁴⁰); tenże Strykowski i jego *Kronika polska, litewska, żmudzka...*, Królewiec 1582, ale także nie mniej ważne, jak się ostatnio okazuje, *Opoczątkach, wywodach, dzielnościach [...] sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego...*, powst. około 1575-78; oraz Stanisław Sarnicki

Por. T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1950, s. 30 i 48; J. Pelc, [hasło:] *Sarmatyzm*. w: *Słownik literatury staropolskiej...*, op. cit., s. 739.

Pomimo tego *Sarmatiae. Europae descriptio* ukazywało się w dalszym ciągu w całej Europie pod nazwiskiem Gwagnina.

jako autor *Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lituanorum...*, Kraków 1587 r.

Tak naprawdę jednak nasze dobre samopoczucie i pewność siebie względem mitu sarmackiego zniszczyła dopiero książka Tadeusza Sulimirskiego o Sarmatach, ale tych „prawdziwych”, indoeuropejskich nomadach z północnych obrzeży Morza Czarnego i Morza Kaspijskiego. Wykazane w niej niewątpliwe podobieństwo między właściwymi dla tego plemienia tamgami (tj. symbolami religijnymi i magicznymi, które stopniowo nabierały charakteru znaków własności) a najstarszymi herbami polskimi jest faktem wysoce niepokojącym.⁴¹ Hamuje przy tym nasze zapędy do imputowania pisarzom doby staropolskiej jakoby zbyt silnie rozwiniętego zmysłu fantazji. Ale nie zmienia to i tak podstawowej kwestii, że przecież w sposób wybiórczy przywykliśmy do faworyzowania właśnie wątku sarmackiego, zapominając jakby po trosze o tym, iż w rzeczywistości piśmiennictwo staropolskie daje szerszą i głębszą paletę propozycji genealogicznych, w której mit sarmacki wcale nie zajmuje uprzywilejowanej pozycji. Widać to szczególnie wyraziście właśnie w interesującym nas w tej pracy zakresie – gdy dochodzi do konfrontacji z jakimś „obcym” kulturowo i mentalnościowo światem. Wtedy to nie tyle tożsamość narodowa, ale szersza, dość niejasno określona, wahałbym się ją nazwać europejską czy chrześcijańską, ale ona to właśnie służy „identyfikacji pozycji własnej”, określeniu „swojego” świata.

Trzeba więc zacząć od początku. W naszej tradycji jest to zacząć nie tyle od Galla Anonima – jego propozycja, skromna ale uczciwa, aby dzieje Polski zacząć od podań wielkopolskich nie dawała możliwości szerszym spekulacjom historycznym – co właśnie od mistrza Wincentego zwanego później (w XV w.) Kadłubkiem. Tutaj, prawem kontrastu, horyzont został tak poszerzony, że dostaje się wręcz zawrotu głowy. Świat, w całej początkowej części jego dzieła, jawi się jako rozdarty pomiędzy dwie gigantyczne potęgi plemienne: z jednej strony Gallów, z drugiej owej „nieprzeliczonej mocy ludzi”, jak to określił na samym wstępie biskup Mateusz, dalej zaś określonej mianem „naszych”.⁴² Wahałbym się nawet użyć tu miana Lechici, gdyż tę nazwę wprowadza kronikarz dopiero przy epizodzie z Aleksandrem Wielkim, już po założeniu grodu Gracchovia (Kraków), mając najwyraźniej na myśli późniejszy etap kształtowania się tożsamości narodu. Przypomnijmy jak wyglądał ów podział świata według mistrza Wincentego:

Por. T. Sulimirski, *Sarmaci*, Warszawa 1979, s. 136–138. Tutaj rycina przedstawiająca herby polskie o wyraźnych nawiązaniach do sarmackich tamg, oraz rozdział: *Siady Sarmatów w Polsce*.

⁴² Por. Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), op. cit., s. 9, 11.

„Wieść również głosi, że wtedy Gallowie zagarnęli rządy na całym prawie świecie. Nasze zastępy w licznych walkach wybiły wiele ich tysięcy. Pozostałych, długi czas udręczonych, [nasi] skłonili do zawarcia przymierza, tak że jeśli by bądź losem, bądź męstwem zyskali coś u obcych, jednym i drugim równy miał przypaść udział. Gallom więc przypadła cała Grecja, naszym zaś przybyły [ziemie] ciągnące się z jednej strony aż do kraju Partów, z drugiej aż do Bułgarii, z trzeciej do granic Karyntii.”⁴³

Skoro uświadomimy sobie, że państwo Partów (sąsiadujące od zachodu z państwem Kuszanów, o którym dopiero co wspominaliśmy przy okazji „Jedwabnej Drogi”) to dzisiejszy Iran i większa część Iraku, że Karyntia to pogranicze Austrii i Słowenii; gdy do tego dorzucimy jeszcze wcześniejszą wzmiankę w kronice o walkach prowadzonych przez „naszych” na północy z Dakami⁴⁴, to same odległości geograficzne, na których działa owa „nieprzeliczona moc ludzi” są do prawdy imponujące. To, że obszar ów należy widzieć z wymienionymi krainami łącznie, uświadamia nieco późniejsza wzmianka mówiąca o tym, iż Grakchus przybył do Małopolski z Karyntii, swojej wcześniejszej, jak się można domyślać, siedziby. Za chwilę czytamy natomiast, iż gdy Gallowie opanowali basen śródziemnomorski i dotarli do Panonii tu (zważywszy na realia geograficzne) dochodzi do ponownej konfrontacji militarnej z „naszymi”, którzy są już w tym czasie (jak pamiętamy) w pobliskiej Karyntii:

„Gallowie bowiem, jak mówi Trogus, gdy ojczyzna nie mogła ich pomieścić, wysłali trzysta tysięcy [ludzi] na poszukiwanie nowych siedzib -jakby na wiosenną ofiarę. Część ich osiadła w Italii i zajmując Rzym spaliła go; inna [część], przedzierając się w krwawych bojach z barbarzyńcami, osiadła w Panonii. Tam, pokonawszy Panonów, prowadzili wiele wojen z sąsiadami. Jest więc prawdopodobne, a nawet więcej niż pewne, że toczyli walki z tym plemieniem. Albowiem nie uciszą się bez walki dwa z przeciwną płynące nurty i nie mogą długo znosić sąsiedztwa lew z tygrysem.”⁴⁵

Słowa „z tym plemieniem” odnoszą się w oczywisty sposób do „nieprzeliczonej mocy ludzi”, bo inaczej po co wysyłałby ich wcześniej mistrz Wincenty do Karyntii?⁴⁶ Nie miałoby to sensu. Oczywiście możemy nad tym wszystkim załamać ręce,

⁴³ Tamże, s. 11.

⁴⁴ Por. tamże, s. 9-10.

⁴⁵ Tamże, s. 11-12.

⁴⁶ Zupełnie nie rozumiem, dlaczego Brygida Kürbis późniejszych Lechitów próbuje wyprowadzić z „odgałęzienia Gallów osiadłego w Panonii i na ziemiach słowiańskich” (Por. B. Kürbis, *Wstęp* w: Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), op. cit., s. LXXXIV.). Przecież tekst dzieła mistrza Wincentego konsekwentnie pokazuje Gallów i „naszych” jako dwie antagonistyczne, konkurujące ze sobą i walczące struktur) plemienne. Poza tym Grakchus, przed powołaniem go na króla i założeniem Krakowa, przyjeżdża z Karyntii, a nie bynajmniej z Panonii: „Dlatego to Grakch, powracając z Karyntii [...] zwołuje na wiec całą gromadę...” (tamże, s. 12).

uznając to za pseudohistoryczne nieumiarkowane fantazjowanie. Myślę jednak, że znacznie bardziej konstruktywna będzie próba spokojnego przyjrzenia się, cóż właściwie owa propozycja mistrza Wincentego oznacza? Zaczniemy od wątku irańskiego. Nie wystarczy stwierdzić, że „kraj Partów” to po prostu Persja. Znacznie ważniejsze jest, kim byli owi Partowie i skąd przyszli?

Przyszli z północy i byli Scytami. Znad Jeziora Aralskiego, a dokładniej z Chorezmu leżącego w delcie Amu-darii, scytyjski szczep Parnów poprowadzili dwaj bracia: Arsakes i Tirydates. Przepędzili z ziem Iranu syryjskich Seleucydów a Parnowie stali się Partami. Bracia natomiast założyli potężną dynastię perską Arsacydów, która rządziła tym krajem blisko pięć wieków (od ok. 250 r. p.n.e. do 226 r. n.e.). Obalił ją dopiero Ardaszir I, pierwszy z Sasanidów, otwierając tym samym „nowoperski” rozdział w historii tego narodu. Swoje sukcesy militarne zawdzięczali Partowie głównie zorganizowanej na sposób massagecki ciężkozbrojnej jeździe. Bo to właśnie pobratymczy wobec Scytów Massageci, również indoeuropejscy nomadowie, dysponowali w tym czasie najlepszą konnicą: zorganizowaną, wbrew pozorom ruchliwą, niezwykle groźną dla wroga. Pamiętał o tym jeszcze Jan z Wiślicy i dlatego w *Bellum Prutenum* (Kraków 1516) biorące udział w bitwie pod Grunwaldem ruchliwe konne formacje żmudzkie określa konsekwentnie mianem właśnie Massagetów. Scytyjski rodowód Partów wyjaśnia w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego wiele. Wyjaśnia przede wszystkim niezrozumiały z pozoru zabieg, polegający na tym, iż „nasi” mówią lub piszą (na przykład odpowiadając listownie Aleksandrowi Wielkiemu) często słowami właśnie Scytów, zaczerpniętymi z *Epitome* Justyna (przeróbki *Historiae Philippicae* Pompejusza Trogusa), co tak precyzyjnie wychwyciła w swym komentarzu Brygida Kürbis.⁴⁷ I aczkolwiek mistrz Wincenty nie powiedział tego nigdzie wprost, rodowód „naszych”, wskazujący na indoeuropejskich nomadów, wyczuwalny jest na każdym kroku. Świadczy o tym ich podstępna skuteczność w walce z wrogiem, świadczą zachowania nie bardzo licujące z normami etyki chrześcijańskiej - gwałtowne i „dzikie”, na przykład bratobójstwo, konieczne jednak, aby mógł powstać gród Gracchovia. Mistrz Wincenty nie miał w ogóle w zwyczaju mówienia

⁴⁷ Patrz - tamże, s. 20, 21.

⁴⁸ Warto może dorzucić, iż to, że bratobójstwo w kronice mistrza Wincentego bezpośrednio poprzedza budowę Krakowa, jest wyrazistym nawiązaniem do Księgi Rodzaju, gdzie Kain - rolnik, po złożeniu ofiary z pasterza - Abła, ale ziemi a nie Jahwe, „wyklęty z tejże ziemi”, która skażona krwią ludzką stała się nieurodzajna (judaistyczna reinterpretacja starszego, wegetacyjnego rytu), musi zbudować miasto Chanok, przenosząc tym samym ludzkość na wyższy stopień ewolucji - gdzie obok pasterstwa (Jabal) jest miejsce na sztukę (Jubal) i rzemiosło, przemysł (Tubalkain). Ponieważ, przy-

czegokolwiek wprost. Normy *ornatus difficilis* z poziomu stylistyki przeniknęły u niego bowiem daleko w głąb treści.

Przejdźmy teraz do następnego punktu Wincentyńskiej „mapy”. Pogranicze Panonii i Karyntii. Tu rzecz jasna sami Partowie nie dotarli, ale „w ich miejsce” byli, jak się przypuszcza, inni koczownicy. Na przykład nomadowie turecko-ałtajscy, którzy w III w. n.e. odepchnięci od granicy chińskiej, parli już tylko na zachód i nic nie było ich w stanie powstrzymać. Przyczyniwszy się waleśnie do rozpadu państwa Kuszanów, ścierając się z Sasanidami, którzy po Arsacydach (Partach) przejęli rządy w Persji, przeszli następnie przez stepy kaspijskie i czarnomorskie, by już w IV w. n.e. pojawić się w Europie pod mianem Hunów. Po pokonaniu Ostrogotów i Wizygotów znaleźli się nad Dunajem. Historiografia europejska na trwałe uwieczniła ich obraz, gdy na tarczach przepływają spienione wody rzeki. Zapadł on także głęboko i w naszą świadomość narodową. Z tym jednak, że w XVI i XVII wieku nie pamiętano już dokładnie, kto się właściwie na własnych tarczach przez Dunaj przepławił, chociaż wiadano, że był to ktoś z punktu widzenia dziejów ważny. I tak Samuel Twardowski sądził, że byli to Sarmaci (ci „prawdziwi” oczywiście), Wespazjan Kochowski, że „Sławonowie” – ale o tym za chwilę. Po wylądowaniu w Bułgarii – dlatego ten kraj musiał się pojawić na „mapie” mistrza Wincentego – mogli już Hunowie zaatakować cały południowy pas Europy. W pierwszej połowie V wieku, za rządów Attyli, panowali nad olbrzymim obszarem

zwyczajeni do interpretacji tego fragmentu w duchu etyki chrześcijańskiej (grzech i kara), nie zawsze pamiętamy o jego rytualnym charakterze, pozwalam sobie przypomnieć odpowiednie fragmenty:

„Dlatego wyklęty bądź teraz z tej ziemi
Która rozwarła swą paszczę,
Aby z twojej ręki przyjąć krew twojego brata.
Kiedy będziesz uprawiał tę ziemię,
Nie będzie urodzajna dla ciebie.
Tułaczem będziesz i zbiegiem na świecie.

[...]

Kain współżył ze swoją żoną a ona poczęła i urodziła Chanoka. [Kain] stał się potem budowniczym osady, którą nazwał imieniem swego syna: Chanok. Chanokowi urodził się Irad. Irad spłodził Mechujaela, Mechujael Metuszaela, Metusael zaś Lemeka. Lemek pojął dwie żony; jednej było na imię Ada, drugiej zaś Cilla. Ada urodziła Jabala; był on praojcem pasterzy, mieszkających pod namiotami. Jego brat miał na imię Jubal; był on praojcem wszystkich grających na harfie i flecie. Ale i Cilla urodziła Tubalkaina, kowala, [praojca] wszystkich, którzy zręcznie obrabiają miedź i żelazo.” (Rdz 4, 11-12, 17-22)

Tekst według Biblii poznańskiej: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M. Wołniewicz, op. cit., t. 1, s. 14, 15. Mistrz Wincenty też, jak się wydaje, zakłada, iż aby powstał gród, potrzebna jest wcześniejsza ofiara z krwi ludzkiej, wpisując tym samym miasto w krąg cywilizacji przeklętych. Dwaj bracia natomiast to *kanah* – „założyć” (miasto) lub „otrzymać” (Ewa „otrzymała” pierworodnego syna dzięki Jahwe: Rdz 4, 1) oraz *habel* – „tchnienie” ale jednocześnie „nicność”.

od Kaukazu aż po Ren, a Cesarstwo Wschodniorzymskie musiało im płacić dani-ny. W 451 roku n.e. zaatakowali Galię, ale tu rozbiły ich legiony Aecjusza na Polach Katalaunijskich (w pobliżu dzisiejszego Metz). Niewiele to pomogło. Już następnego roku pustoszyli Północne Włochy. Milcząco zakładamy, że po śmierci Attyli (453 r. n.e.) imperium Hunów zniknęło, po prostu rozplynęło się w powietrzu. Mistrz Wincenty niczego nie zakładał. Już wcześniej „ich” (ale raczej w rozumieniu koczowników w ogóle niż konkretnie Hunów) ekspansję skierował także na północ, w basen Bałtyku (walki z Dakami), a potem przysłał po prostu z Karyntii do Małopolski Grakchusa, aby w końcu z pomroku dziejów mogli wyłonić się Lechici, dziedzice indoeuropejskich nomadów, ale być może oznaczający tylko pierwotną wspólnotę słowiańską. Czym jest zatem początkowa część *Kroniki polskiej*? Śmiała, ale całkowicie sensowną historiozoficzną wizją, wielką parabolą, która genezę naszego świata upatruje jako wynik starcia dwóch potęg: Gallów, romańskich ale jednocześnie dziedziczących (niekiedy zresztą siłą) dorobek całej cywilizacji śródziemnomorskiej (zajęcie Grecji i Rzymu) i drugiej siły, jedynej zresztą w tych czasach, którą ze względu na potęgę i rozległość można było owej „śródziemnomorskości” i jej spadkowi przeciwstawić. Płynną, żywiołową społeczność nomadów: sarmackich, scytyjskich, massageckich, kimeryjskich, trackich, turecko-mongolskich, madziarskich i wielu, wielu innych, którzy począwszy od jeziora Bajkał i gór Ałtaju, nacierając na siebie nawzajem, kolejnymi falami parli wciąż na zachód, coraz śміiej stawiając „drugą nogę” na kontynencie europejskim. To właśnie nasza geneza. Zgodność z rzeczywistą chronologią wydarzeń historycznych – co częste w ówczesnej historiografii – staje się tu natomiast zagadnieniem drugoplanowym, a nam nie pozostaje nic innego, jak tylko zapomnieć o naszych współczesnych kryteriach naukowości, które wiążemy z tą dyscypliną.

Mistrz Wincenty nie był fantastą. Był natomiast człowiekiem niezwyklej wręcz erudycji. Jako jedyny Polak, jak się wydaje, zetknął się z prerenesansem francuskim XII wieku u jego źródeł.⁴⁹ Z równą pewnością poruszał się w świecie Zachodu jak i Wschodu, Południa jak i Północy. Z tą samą łatwością korzystał ze wschodnich, syryjskich i perskich wersji Pseudokallistenesa historii Aleksandra Wielkiego, na co wskazał Marian Plezia (sposób zgładzenia „całożercy”), jak i z *Historiae regum Britanniae* Geoffreya z Monmouth – podstawowego dla Europy źródła materii bretońskiej. Stworzył imponującą, syntetyczną wizję procesu dziejowego, swoim następcom, kronikarzom, pozostawiając szeroki wachlarz wyboru realizacji szczegółowej wątku genezy naszego narodu. Wielokrotnie z tej możli-

S. Zabłocki, *Od prerenesansu do oświecenia*, Warszawa 1976, szczególnie: *Prerenesans w polskiej literaturze XV i XVI wieku na tle europejskim*.

wości korzystali. Jan Długosz, zainspirowany tradycją, jak się wydaje, Ptolemeusza, zdecydował, że mieli to być Sarmaci, ale przecież równie dobrze mogli to być Scyci, Massageci, a być może nawet Hunowie. Co więcej, jeszcze w XVI i XVII wieku wciąż miano powszechną świadomość... że równie dobrze mogli to być inni.

Owo Wincentyńskie dziedzictwo miało jednak jeden moment niepokojący. Historia przeczyła geografii, niebezpiecznie zacierając granicę pomiędzy Europą a Azją. Toteż ludzie XVI wieku próbowali jakoś ten obraz uporządkować. Najpierw Maciej Miechowita w *Tractatus de duabus Sarmatiis, Asiana et Europiana...*, Kraków 1517, mającym obok licznych wznowień w całej Europie zaraz potem polski przekład Andrzeja Glabera z Kobylina (Kraków 1535). Miechowita jako linię graniczną przyjął rzeką Don. Na wschód od niej, do Morza Kaspijskiego, rozciągała się Sarmacja Azjatycka, zamieszkała przez Tatarów, których dzieje przybycia na nasz kontynent oraz niektóre obyczaje i zachowania kronikarz opisał, wymieniając także inne ludy tego regionu: Kałmuków, Czerkiesów, Chazarów. Mniej już konkretnie wypadła Sarmacja Europejska - pomiędzy Donem a Wisłą. Podania o starożytnych nacjach zamieszkujących Europę Wschodnią, nawarstwiające się na siebie w tekście, dość trudno odnieść do ówczesnych realiów geograficznych i politycznych - choć być może jest to po prostu wynik naszej niewiedzy w tym względzie. W każdym razie samych Polaków był skłonny Maciej z Miechowa wyprowadzać raczej od Wandalów niż od Sarmatów. W podobnym kierunku, jak się wydaje, miało pójść wspomniane dzieło Aleksandra Gwagnina (a właściwie Macieja Strykowskiego), bardziej jednak w sferze zamiarów, o czym świadczy tytuł, niż realizacji. W przypadku tematu na przykład Tatarów (utożsamianych ze Scytami) granica pomiędzy Europą a Azją znów okazała się całkowicie płynna - o czym za chwilę.

Owe zabiegi „porządkujące” nie na wiele się zresztą przydały. Było już zdecydowanie za późno. W świadomości kulturowej społeczeństwa doby staropolskiej zarówno poszczególne szczepy indoeuropejskich nomadów, jak ich europejskie i azjatyckie ścieżki, całkowicie się ze sobą wymieszały tworząc galimatias trudny do ogarnięcia. Nawet jeżeli dany pisarz programowo decydował się wyłącznie na europejską genealogię swojego narodu to i tak jego azjatyckie pochodzenie, mimo woli, wpływało w sposób przekorny i niespodziewany. Przypomnijmy początek znanego „psalmu rodowodowego” (V) z *Psalmidii polskiej* Wespazjana Kochowskiego, gdzie słowa zaczerpnięte z psalmu Asafa (Ps 78) stały się pięknym wprowadzeniem do sarmackiej genealogii, gdyż poeta, tak jak biblijny Asaf (lewita odpowiedzialny za śpiew liturgiczny w czasach króla Dawida), postanowił odsłonić głębszy sens dziejów:

- „1. Słuchaj pilnie, ludu mój: i nakłoń ze wszystkiego serca uszu na wyrozumienie powieści tej.
2. Przywiadę-ć na pamięć dawne dni dzieciństwa twego: a opowiem ci pierwszą szczupłość, w którejś był, z żywota matki twojej wyszedzsy.
3. Co-ć musieli ojcowie twoi oznajmić i dawni latopisowie w dziejach narodu twego zostawili: to-ć i ja przypomnę, abyś miał co do wiadomości podawać późnym wnuczętom.
4. Początek gniazda twego, Polaku, na Faryskich polach w Dalmacyjej: a od dawnych niegdy Słowaków masz uczestnictwo języka i społeczność krwie rodowitej.”⁵

Wydaje się, że Kochowski, idąc śladem *Kroniki wszystkiego świata...* Marcina Bielskiego, na co wskazała w komentarzu do tekstu Maria Eustachiewicz⁵¹, zdecydował się na europejski rodowód narodu sarmackiego, skoro jego „gniazdo” umieścił w Dalmacji, a konkretnie na wyspie Faros, zaś na przodków wyznaczył „Sławonów”. Ale już w następnych wersach sprawa zaczyna się niebezpiecznie komplikować.

- „5. Oni-ć to Sławonowie, w historyjach sławni, przodkami twymi: którzy od Imawu góry aż po septemtryjon rozpostarszy proporce, całą Europę swoją liczyli osadą.
6. A bystry Dunaj na paizach przepłynawszy: mocno się z rzymskimi pułkami ucierali, złotej broniąc wolności.”

No właśnie. „Góra Imaw” częściej w tradycji staropolskiej zwana „Imaus” to pasmo Karakorum w Kaszmirze, „gniazdo” ale „Tatarów - Scytów”[!], przynajmniej tak zgodnie poświadczali Kromer, Miechowita i Strykowski. Oddajmy głos temu ostatniemu. Oto jak tłumaczy, skąd ordy Batu-chana znalazły się na stepach azowskich, gdzie po rozbiciu Połowców stoczyły zwycięską walkę w 1223 roku nad rzeką Kałką z wojskami książąt moskiewskich:

»[•••] gdy scytyjski naród Tatarowie albo od rzeki Tartar, albo od ojczystych miejsc, albo od wielkości narodu swego, co i sami sobie przywłaszczają tak nazwani, pierwaj za Kaspijskim Morzem, w zawarcu góry Imaus i kakausyskich skał, na wschód słońca, tajemni i nieznacznici jak Grekom, tak łacinnikom mieszkając, zabiwszy króla indyjskiego, któremu służyli, Azyją prawie wszystkę, Wielką i Małą zwycięstwem wszędy i wzdłuż przeszli, gdzie wiele królestw, księstw i krain - tak pogańskich, jako i chrześcijańskich— splundrowali. A potem, przeprawiwszy się przez Wołgę, gdzie w Kaspijskie Morze albo Hirkańskie wpada w Astrachani, które Moskwa Chwalińskim Morzem zowie, wielką mocą ciągnęli ku zachodowi, gdzie naprzód z Połowcami, którzy między Tanaim i jeziorem albo morzem Meotis i nad Pontem greckim, a dziś Tureckim Morzem w polach mieszkali - wojnę stoczyli.”⁵²

⁵⁰ W. Kochowski, *Utwory poetyckie*, oprac. M. Eustachiewicz, Wrocław 1991, s. 378.

⁵¹ Patrz-tamże, s. 378.

M. Strykowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach [...] sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego...*, oprac. J. Radziszewska Warszawa 1978, s.165.

Z kolei obraz przepływania przez Dunaj na własnych tarczach odnosi się do Hunów, przy czym, jak się wydaje, Kochowski po prostu odwrócił kierunek samej przeprawy.

Przy takim całkowitym rozgardiaszu, któremu winni byli, nie ma co kryć, sami historiografowie, ludziom XVI i XVII wieku nie pozostało nic innego, jak bez wnikania w niuanse plemienne i historyczne ograniczyć swe zainteresowania do płaszczyzny natury, nazwijmy to, „geograficznej”. Po prostu interesować się tymi miejscami na świecie, w jakiś sposób je wyróżniać, odnośnie których trochę historycznie, a bardziej intuicyjnie wyczuwali, że tam pozostały być może jakieś ślady ich przodków. Przy czym często działo się to bez wyrazistego sprecyzowania, czy chodzi tu o przeszłość samego tylko narodu polskiego, czy też większej wspólnoty, chrześcijańskiej, europejskiej.

Otóż wszystko wskazuje na to, że dwa takie miejsca budziły szczególne emocje. Był to bułgarski brzeg Dunaju i stopy pomiędzy Morzem Azowskim a Kaspijskim. Ten pierwszy przypadek dotyczył bowiem drugiego etapu wędrówki „narodu”, gdy z obcego świata wkraczał on w obecne swoje siedziby. W powszechnej świadomości ludzi doby staropolskiej linia Dunaju wyznaczała granicę pomiędzy „swoim” światem, a „obcym”, egzotycznym. Przykłady na to podamy już w rozdziale następnym. Tej myśli jednak towarzyszyła zaraz druga, iż ten obcy świat w dalekiej przeszłości był również naszym światem i dlatego, gdy otwierała się „śluz” do tej innej rzeczywistości, zaraz po przekroczeniu jej koniecznie trzeba było szukać znaków własnej tożsamości. To całkowicie zrozumiałe. Przestrzeń pomiędzy Morzem Azowskim a Kaspijskim, „madziarskie pola”, jak ją nazywano - to z kolei etap pierwszy, przejściowy, gdy „naród” stał się widoczny, wyłonił się z owego anonimowego, azjatyckiego kotła ludów, wyodrębnił się i stopniowo zaczął zyskiwać własną tożsamość. To bardzo ważne miejsca dla dawnych Polaków. Gdy dane im było tam się w końcu znaleźć - głęboko to przeżywali.

Gdy w drugiej połowie 1622 roku „chybkie czajki” przeniosły członków poselstwa Krzysztofa Zbaraskiego poprzez wody Dunaju, gdy tylko Samuel Twardowski postawił swą stopę na lądzie w miejscowości Ruszczuk (dzisiaj Ruse w Bułgarii), poeta natychmiast, bez chwili wahania, zaczął się „rozglądać” za przodkami - Sarmatami. Potrzeba odczucia ich obecności była tak silna, tak bardzo domagała się szybkiej realizacji, że Twardowski nieco naiwnie chciał ich ujrzyć we współczesnych sobie mieszkańcach tamtych ziem. Rozczarowanie było okrutne:

„W powiewnym chybkim czajki zaniosą się biegu,
 Że osiąknem w Ruściuku Bułgarej brzegu.
 Wieść o tym że waleczne przodków naszych plemię,
 Wyszedszy z Sarmacyj, w te tu żyzną ziemie,
 Dla przykrości Tryonu przybyli przed laty,

I osiedli Serbią, Bosnę, i Dalmaty.
 Jako tu sławni byli, świadczą ich zabiegi,
 Po włoskie aż Liburny, i weneckie brzegi;
 Iliryk i Kroaty zhołdowali bitne,
 Imię jednak zgubiwszy swoje starożytne.
 Na on czas za kwitnącej jeszcze swej Korony,
 Od przedniej prowincyj zwali się Szklawony;
 Dziś w pogańskiej niewoli Rumani ich zową,
 Podobni nam i dotąd słowieńską swą mową.
 W której gdy przyjacielskiej osiągniemy ziemi,
 Orły widziem, i sępy, a oni świeżemi
 Prze zaraże morową żerują się ciała;
 Tedy strach serca wszystkich przerazi niemały.
 Słyszeć o tem i dalej, a co trwoży więcy,
 Że grube to pogaństwo, i naród bydlęcy;⁵³

Rzeczywiście, tamtejsze ziemie objęte były wtedy epidemią i obrazy sępów, rozszarpujących walające się wokół drogi zwłoki ludzkie, nie są tu bynajmniej poetycką przesadą. Jednak poetę przeraziło i jednocześnie ubodło przede wszystkim coś innego. Mianowicie owi mieszkańcy „przyjacielskiej ziemi”, niepomni na stare więzy krwi, okazali się wręcz wrodoży wobec Polaków. Za chwilę Twardowski nieco zawstydzony przyznał, że członkowie poselstwa siłą musieli zdobywać na nich niezbędną żywność i wodę („Już i spiżę żywności przyszło nam odbierać”). Szok wywołany niemożnością rozpoznania własnej narodowej tożsamości po przekroczeniu granicy Dunaju na trwałe zaciążył nad kształtem *Przeważnej legacji*.... I aczkolwiek nieco później, od momentu, gdy poeta ujrzał brzeg Chersonesu, świat tureckiego orientu całkowicie zawładnął jego wyobraźnią, oszołomił go swoim pięknem, niesłychaną barwnością i egzotycznością właśnie; to jednak równocześnie nigdy do końca nie wyzbył się Twardowski daleko posuniętej nieufności, dystansu, będącego wynikiem owego pierwszego, negatywnego doświadczenia. Dlatego też wyróżnia się poezja Twardowskiego spośród innych relacji niesłychanie rozbudowanymi mechanizmami obronnymi, mającymi w jego mniemaniu zabezpieczyć przed „obcą” rzeczywistością. Sprowadzają się one do potrzeby natychmiastowej i bardzo głębokiej asymilacji. Wszystko co nieznane, nowe, dziwne, bez względu na to czy zachodzi jakiegokolwiek podobieństwo, czy też nie, od razu pod jego piórem „przekładane jest” na kod kultury śródziemnomorskiej, najbardziej znane mity, alegorie, emblematy, wzorce europejskiej sztuki dekoracyjnej itp. Wiele przykładów na to pokażemy w dalszych częściach niniej-

⁵³ S. Twardowski, op. cit., s. 48. Dopisek na marginesie stwierdza natomiast, iż wobec tego, że „różni pisarze różnie piszą [...] wiedzieć trudno, czy oni od nas, czy my od nich wyszli.”

szej pracy. Strach przed egzotycznym światem, w stopniu chyba znacznie większym niż sarmackie zadufanie w sobie, nie pozwoliły mu tak naprawdę zasmakować tego, co dane mu było przeżyć. I należy mu się chyba nasze współczucie.

Andrzej Taranowski, autor *Krótkiego wypisania drogi z Polski do Konstantynopola, a stamtąd zaś do Astrachania...* przeprawił się przez Dunaj gdzieś na początku lipca 1569 roku i nie było to związane z takimi emocjami, jak później w przypadku Twardowskiego. Wręcz odwrotnie. Dyplomata, ale i dobry pisarz, był chyba nawet „rozluźniony”, skoro, nim się przeprawił, pozwolił sobie na pierwszą ze swoich „prywatnych” wycieczek, które później na trwałe weszły do jego podróżniczego obyczaju:

„Z Kilii jechałem galarem w górę wody rzeki Dunaja do jaza, kędy wyzinę [bieługi - M.P.] łowia.”⁵⁴

Trzeba nam jednak pamiętać, że przekraczał Taranowski Dunaj w zupełnie innym miejscu, niż autor *Dafnidy*. Kilija, jak i zresztą następny etap jego podróży, Tulcea (Tulcea) w dzisiejszej Rumunii, leżą bowiem już w samej delcie rzeki uchodzącej do Morza Czarnego i najwyraźniej szum morskich fal nie kojarzył się Taranowskiemu ze szlakami wędrówek ludów. Część jego relacji poświęcona została pobytowi w Stambule i, aczkolwiek wyraźnie skrócowa, zawiera szereg niezwykle cennych i interesujących obserwacji (omówimy je w rozdziale: *Sarmaci w Konstantynopolu*) – jednak prawdziwa przygoda zaczęła się nieco później. Polski dyplomata miał do wręczenia również (obok sułtana) listy od króla polskiego do chana krymskiego, a ten znajdował się w tym czasie daleko na północy. Wraz z wojskami tureckimi wysłanymi przez Selima II oblegał Astrachań, twierdzę moskiewską leżącą w delcie Wołgi wpadającej do Morza Kaspijskiego. Wyruszył więc Andrzej Taranowski z Konstantynopola w dniu 14 sierpnia 1569 roku i drogą wokół Morza Czarnego, poprzez Krym, udał się na stepy pomiędzy Morzem Azowskim a Kaspijskim. Począwszy od Oczakowa i przeprawy przez Dniepr niezwykle skondensowana, ale przy tym plastyczna i sugestywna proza polskiego dyplomaty wprowadza nas w niezwykle, na poły mityczny, na poły realny świat egzotyki stepowej: a to tajemnicze „czarne studnie” wśród całkowitego pustkowi, a to olbrzymie stada sarn, jeleni, dzikich koni, a to „dąbrowa niewielka” na rzecznej wyspie (Tomakówka - M.P.), gdzie się zwykli Kozacy z rusznicami na Tatarów zasadzać i gdzie sam „nieboszczyk Wiśniowiecki [Dymitr - M.P.] przebywał”. Jednak najciekawsza jest część opisująca etap, gdy Taranowski po krót-

A. Taranowski, *Krótkie wypisanie drogi z Polski do Konstantynopola, a stamtąd zaś do Astrachania...*. Tekst według: *Podróże i poselstwa polskie do Turcyi*, wyd. J. I. Kraszewski, op. cit., s. 41.

kiej bytności w Azowie, twierdzy tureckiej u ujścia Donu, wyruszył na spotkanie oddziałów osmańskich i tatarskich, które wycofywały się po odstąpieniu od oblężenia Astrachania. Przed uczestnikami poselstwa były już tylko bezkresne, tajemnicze i bezludne stepy pomiędzy Morzem Azowskim a Kaspijskim. Najpierw są to „pola czerkaskie”. Napięcie emocjonalne relacji wyraźnie zaczyna wzrastać ze względu na świadomość stanu zagrożenia:

„A tam wieczór napawaliśmy konie, a zawždy po napawaniu koni wyjeżdżaliśmy od onych miejsc, ujeżdżając po mili, albo po dwie. A gdy już zorza zgasła, zjeżdżaliśmy z drogi na wielkie pół mile dla noclegu, z tego szlaku gdzie wojsko chodziło, żeby nas zbójcy tatarscy nie naszli, którzy tam na tych miejscach przebywają, kogoby mogli dostać w więzienie.”⁵⁵

Taranowski najwyraźniej sądził, że był pierwszym reprezentantem naszego narodu, który dotarł w to miejsce. Nie wiedział bowiem, że w połowie XIII wieku jechał tędy Benedykt Polak towarzyszący Janowi da Pian del Carpine, legatowi papieskiemu i że obraz, który wtedy tamten zobaczył, różnił się od tego, którego jemu dane było doświadczyć (o czym nieco później). Po tygodniu poselstwo natrafiło w polach na Małą Ordę Nogajską (w relacji: „Nohajską”). Taranowski pił z Tatarami kumys. Czy jadł suszone, surowe mięso – do tego się poseł królewski nie przyznał, w każdym razie dokładnie opisał sposób jego przygotowywania, jak i szereg innych zachowań i obyczajów koczowników. Później znów puste pola, głód i strach, a w końcu spotkanie z będącymi w odwrocie wojskami tureckimi i tatarskimi. W drodze powrotnej do Azowa cała kolumna, wiedzona przez przewodników tatarskich, poszła szlakiem nieco na południe, przechodząc przez rozległą, tajemniczą strefę, którą Taranowski nazwał „madziarskimi polami”. W jego relacji jest to ziemia niezwykła, którą zapełniają straszliwe monstra – w tym wypadku węże:

„Wszakóż przecie najdowaliśmy niemało gadziny okrutnej, węzów tak mięjszych jako noga człowiecza i bardzo długich. A na niektórych miejscach gdzie się przy jeziorze trafiło, widać było skór węzowych tak wiele, że się od nich trawa białała, iż strach było na to patrzeć, ale z daleka jako płótnem pokrył. Węzów też okrutnych bijali Tatarowie na każdy dzień w wojsku i powiedział mi o tym jeden Tatarzyn, iż tamtych pól ledwie w kilkaset koni mogą przejeżdżać. Bo aczkolwiek od dzikich Tatarów niebezpieczno, ale od gadziny jeszcze niebezpieczniej, i dla tegoż gdy tam Tatarowie po kilkaset koni zajeżdżają dla strzelania zwierza, tedy tam gdzie mieli nocować pierwaj trawę zapalą, iż gadzina w ziemię ustąpić musi, a druga zgore.”⁵⁶

Tamże, s. 46.

Tamże, s. 56-57.

Co więcej, nieco później okazało się, że była to również strefa magiczna, zakazana dla Turków. I o ile Polakom i Tatarom nic się takiego nie stało, Turcy zaczęli umierać tysiącami i to bynajmniej nie w normalnych okolicznościach:

„Tegoż dnia był z południa tak wielki i bardzo zimny deszcz, który szedł przez trzy dni nie przestawając, iż ten ostatek wojska tureckiego poraził, bo im były zamokły zawoje, insze ubiory, że przed wielką ciężkością iść nie mogli, a ludziom było błoto i bardzo ślisko od błota.”⁵⁷

Innym razem straszliwy wiatr pozrzucał Osmanów z wierzchowców i tak silnie przygwoździł do ziemi, że nigdy się już z niej nie podnieśli. Dzieła zniszczenia dopełniły jadowite węże, głód i pragnienie a także sami Tatarzy, którzy swoich sojuszników po cichu dobijali, gdzie mogli. Z kilkudziesięciotysięcznej armii Selima II do Azowa dotarła tylko garstka a i ta, wsiadłszy na galery, zatoneła na morzu. Ocalało tylko „czterej człowieka na małej barce”, aby mogli nieść świadectwo, jaką cenę płaci się za naruszenie „świętej”, zakazanej dla siebie strefy. Dlaczego tak się stało? To nie względy religijne tu zaważyły. Przecież Tatarzy też nie ucierpieli. Zdziałał natomiast aspekt plemienny. Taranowski najwyraźniej, wzorem współczesnych sobie polskich historiografów, uważał że Tatarzy pochodzą od Scytów (całkowicie zresztą mylnie, gdyż w rzeczywistości wywodzą się oni ze szczepów turecko-mongolskich). Dlatego też wolno im było, podobnie jak Polakom, wejść w obszar „madziarskich pól”. Natomiast nie wiedział polski dyplomata, lub takiej myśli w ogóle nie dopuszczał, iż w rzeczywistości szczepy seldżuckie i osmańskie, z których ukształtował się naród turecki, również brały udział w owym wielkim pochodzie ludów znad jeziora Bajkał i gór Ałtaju w kierunku zachodnim, tyle że zatrzymały się po prostu wcześniej. Taranowski potraktował ich jako plemię całkowicie obce – stąd kara, jaka ich spotkała.

Jakąż to więc tajemnicę kryły w sobie „madziarskie pola”? Relacja polskiego dyplomaty stopniowo zaczyna to odsłaniać:

„[...] nocowaliśmy przy mogiłach madziarskich przez wody, gdzie tam jeszcze i dziś gęste mury stoją ceglane, gdzie przedtem były kościoły madziarskie. [...] w których polach jeszcze murów dosyć stoi, żeśmy każdy dzień widali po kilnaście wież, gdzie przedtem ich kościoły były, i wszędy po polach stoi niemało *antiquitates* madziarskich jako chłopy. Są też imiona na grobiech wykowane, ale już one kamienie mchem porośły. Starszy Tatarowie powiedali, iż to słychali od przodków swych, iż tam pierwaj chryścianie mieszkali, ale nie umieli powiedzieć co za naród tam był, jeśli Tatarowie pieczyhorscy albo czerkascy, bo ci grecką wiarę dzierżą.”⁵⁸

Tamże, s. 59-60.

Tamże, s. 57, 59.

Bynajmniej, jak widzimy, nie jest prosto odpowiedzieć, co takiego właściwie w tych stepach pomiędzy Morzem Azowskim a Kaspijskim Taranowski zobaczył, a przede wszystkim kogo tam szukał? Madziarów? Ci przecież, gdy w końcu IX wieku n.e. wyruszyli stąd, aby osiąść na Równinie Panońskiej, nie byli bynajmniej jeszcze chrześcijanami. Najbardziej jednak intryguje pomysł o „Tatarach - chrześcijanach”, jakoby „pieczyhorskich” albo „czerkaskich”, którzy „grecką wiarę dzierżą”. Bohdan Baranowski w swej książce *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku* postawił hipotezę, że są to „echa wiadomości o chrześcijańskich Chazarach”.⁵⁹ Problem w tym, że Chazarowie, lud turecki zamieszkujący rzeczywiście te ziemie do X w. n.e., nigdy nie byli chrześcijanami. Ich starszyzna tylko przyjęła religię mojżeszową, a to nie to samo. Paradoksalnie jednak to co naprawdę zobaczył tam Taranowski, jak się wydaje, to były Stelle grobowe koczowniczych ludów tureckich - ale na to naprowadza nas nie opis Taranowskiego, ale Macieja Strykowskiego, o którym za chwilę. Kogo więc szukał polski dyplomata? Madziarów, Chazarów, czy, jak później Strykowski, Genuieńczyków? Chyba dokładnie sam nie wiedział. Szukał przede wszystkim chrześcijańskiego rodowodu dla swego na połę europejskiego, na połę azjatyckiego „narodu”, przy czym „naród” ten jawił mu się już znacznie szerzej, niż sami tylko Polacy. I dotarł aż na kres swojego świata, aby móc go odnaleźć.

Czytając *O początkach, wywodach, dzielnościach [...] sławnego narodu litewskiego, żemoidzkiego i ruskiego...* Macieja Strykowskiego również natrafiamy (z pewnym zaskoczeniem) na opis „madziarskich pól”, tyle, że znacznie krótszy. Oto on:

„[...] gdzie dziś w tamtych polach miast zamków i wież dawnych murowanych, które Włoszy Genuenses z Połowcami w towarzystwie budowali, stare, opadłe mury, zwłaszcza w Tarhowicy etc, świadkami są w polach, także które madziarskimi zową, skąd Węgrowie wyszli - wiele stoi po dziś dzień murów, zamków i miast zburzonych. A groby świadczą, iż tam kiedyś chrześcijanie mieszkali, bo na mogiłach są słupy wyryte marmurowe, mężów zacnych we zbrojach, a krzyżyki na nich.

Ale już niektóre z dawności mchem porosły, drugie się poobalały, skąd znać, iż tam kiedyś Grekowie, Wołoszy i Genuenses z Połowcami, pobratynami litewskimi, mieszkali, bo też z Gotów, jakom wyżej powiedział, naród wiedli.”⁶⁰

Zauważmy, że pomimo dużych podobieństw nie jest to po prostu powtórzenie opisu Taranowskiego. Przede wszystkim twórcami owych tajemniczych budowli roz-

B. Baranowski, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź 1950, przypis na s. 29.

⁶⁰ M. Strykowski, op. cit., s. 167.

rzucanych w stepie nie są już Madziarowie, ale Genuieńczycy, którzy w „towarzystwie” [!] Połowców mieliby jakoby w odległej przeszłości je wznieść. Ci ostatni z kolei, poprzez wspólne pochodzenie od Gotów [!] prowadzają prosto do narodu litewskiego, w którego imieniu dzieło swe przecież Strykowski napisał. Nasz kronikarz i poeta pamiętał najwyraźniej o Kaffie, genueńskiej kolonii na Półwyspie Krymskim, która w średniowieczu stanowiła bardzo ważny punkt handlowy w kontaktach ze Wschodem. Tu między innymi i polscy kupcy nabywali wschodnie tkaniny i broń sieczną, wioząc je później starym traktem łączącym Morze Czarne z Bałtykiem. Wszystko wskazuje na to, że Strykowski „pchnął” ekspansję Genueńczyków nieco bardziej na wschód, kto wie zresztą czy nie całkowicie słusznie. Przypomnijmy także, że Kaffa straciła swe znaczenie wraz z upadkiem Konstantynopola (1453 r.), gdy zmieniły się kierunki szlaków handlowych. Sama zresztą niedługo potem, w 1475 roku, padła pod razami oręża tureckiego, co również Strykowski w dziele swoim opisał (w rozdziale: *O wzięciu Kąfy przez Turki i Białogrodd*). Jednak pamięć o niej długo trwała jeszcze, zarówno w XVI, jak i w XVII wieku. Tak na przykład szukał jej na horyzoncie Samuel Twardowski, gdy polskie poselstwo wspięło się na sam grzbiet pasma Bałkanów:

„[...] Skąd morze oboje,
Kaffę widzieć, i wieżę sławną Warno twoje.”⁶¹

Najważniejsza jest jednak u Strykowskiego wzmianka o wystawionych na mogiłach „słupach marmurowych wyrzniętych, mężów zacnych we zbrojach, a krzyżyki na nich”. Użyte określenie, „krzyżyki” (a nie „krzyże”, jakbyśmy oczekiwali), sugeruje niewielkie rozmiary samych znaków i to właśnie naprowadza na ślad stelli grobowych wystawianych w stepach przez koczownicze szczepy tureckie. Są one charakterystyczne zarówno dla Turków Niebieskich, których państwo w VII w. n.e. obejmowało olbrzymi obszar od jeziora Bajkał aż do Jeziora Aralskiego, a także właśnie Chazarów, przebywających do X w. n.e. na stepach pomiędzy Morzem Azowskim a Kaspijskim i wypartych stąd przez Pieczyngów, z którymi z kolei to samo zrobili nieco później Połowcy. Otóż owe stelle grobowe pokryte są znakami runicznymi, wśród których dość często powtarza się symbol przypominający nasz krzyż, tyle że „położony” i nie przekraczający rozmiarami innych, sąsiednich przedstawień. W takim przypadku oczywiście słowa: „mężów zacnych we zbrojach” w opisie polskiego pisarza odnosiłyby się do osób pochowanych, a nie do jakiś ich przedstawień rzeźbiarskich. Być może to właśnie miał

Strykowski na myśli. Toteż sprawą całkiem nieobojętą jest kwestia, czy znał on „madziarskie pola” z autopsji, czy też tylko ze słyszenia.

Bardziej prawdopodobne z początku wydaje się to drugie rozwiązanie. Ot chociażby, gdy jechał Strykowski w 1574 roku do Konstantynopola w orszaku Taranowskiego, ten mógł mu przecież o swoich wcześniejszych (z 1569 r.) przeżyciach po prostu opowiedzieć. Jednak, gdy próbujemy się bliżej przyjrzyć temu fragmentowi biografii Strykowskiego, to okazuje się, że nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, gdzie jeszcze w tymże 1574 roku (poza oczywiście samym Stambułem) pisarz polski wojażował. Informacje na ten temat, zawarte w *Kronice polskiej, litewskiej, żmudzkiej...* bynajmniej nie pokrywają się z tym, co zawarł w dziele *O początkach, wywodach, dzielnościach...*⁶² Co więcej, znajdujący się w nim opis „madziarskich pól”, który przed chwilą cytowaliśmy, zamyka rozdział poświęcony opisowi bitwy nad Kałką gdzie w 1223 roku ordy

W *Kronice...* informacje są dość skromne:

„[...] gdym do Turek in interregno z zacnym koronnym szlachcicem Andrzejem Taranowskim zajechał, starałem się o to z pilnością coby było dobrą sławą spółnej Rzeczypospolitej naszej. Wszystkich się postępów, obyczajów, traktatów tureckich, w osobie Ulissesowej wybadał, któremu wszystkie zamki, miasta, położenie krain, tak wołoskich, multańskich, bułgarskich, rackich, tracyjskich i tureckich porządkiem sobie spisał i takem właśnie za jednym obejrzeniem wyraził, jako się w sobie i murami i wieżami i położeniem albo przyrodzeniem miejscu miały, takie Bisancium albo Konstantynopolim, Skuder albo Kalcedon, Galatę, Silistriję, Nicopolim, głównejsze nad Morzem Czarnym, Euxinem, Propontidem i Helespontem miasta, także Andrinopolim nad Strimonem rzeką samem wyrysował”

(M. Strykowski, *[...] Kronika polska, litewska, żmudzka...*, wyd. M. Malinowski, Warszawa 1846, t. 1, s. XXXVII.)

We wcześniejszym, jak się wydaje, *O początkach...* sam obszar geograficzny wojaży Strykowskiego jest szerszy, jak też i bardziej szczegółowo przedstawione są okoliczności im towarzyszące:

„Potym zaś, skorom obaczył, iż bywałość w cudzych stronach jest na wielkiej pomocy piszącemu historiją, udałem się do Turek z posłem, gdy mię wziął z sobą za pomocnika poselstwa zleconego, zwłaszcza w sprawach łacińskich. A gdy przy nas Zelim [Selim II - M.P.], turecki carz w Konstantynopolu umarł, a syn jego Amurat [Amurat III - M.P.] pobiwszy braci na carstwo wstąpił, wziąłem od niego listy wolnego, gdzie bych chciał, prześcią, a tak żem Grecyją, Tracyją, Bułgaryją i serbskie, przedtym możne państwa, zwiedził, fortelem Ulissesowym wszystko przepatrując.”

(M. Strykowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach [...] sławnego narodu litewskiego, żmudzkiego i ruskiego...*, op. cit., s. 34-35.

Niejasności związanych z tym fragmentem biografii pisarza nie wyjaśnia też ani Julia Radziszewska (por. J. Radziszewska, *Maciej Strykowski, historyk - poeta epoki Odrodzenia*, Katowice 1978, s. 21-27), ani nawet ostatnio Zbysław Wojtkowiak, jednak badacz ten, świadom sprzeczności i niekonsekwencji informacji na ten temat, rozsianych w utworach pisarza, nie wykluczył możliwości, iż Strykowski jeździł do Turcji więcej niż jeden raz. Por. Z. Wojtkowiak, *Maciej Strykowski - dziejopis Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kalendarium życia i działalności*, Poznań 1990, s. 78.

Batu-chana rozbiły wojska książąt moskiewskich - o czym już wspominaliśmy. Strykowski opisuje, jak pierwsze z wycofujących się oddziałów, po przebyciu rzeki, spaliły łodzie, aby nie dostały się one w ręce Tatarów. Po czym następuje taki oto zagadkowy fragment:

„A druga wielkość ruskich ułów, gdy uciekając do swoich łodzi przyszli, obaczywszy być popalone i wniwecz obrócone, z frasunku, z nędzy i z głodu nie mogąc rzek przebyć, tam pomarli i poginęli. Krom kilku książąt i nikłego ich rycerstwa, którzy na snopkach z tawońtowych różg uplecionych (których tam jakom z Turek jadąc widział i dziś pełno) rzeki przepłynęli.”⁶³

Jeżeli Strykowski nie kłamie, jeżeli rzeczywiście w tymże 1574 roku (lub też w roku następnym, bo i taka możliwość istnieje) był w rejonie Morza Azowskiego, jeżeli widział rzeki, którymi wycofywały się stamtąd rozgromione oddziały moskiewskie - mógł być również nieco bardziej na wschód - na „madziarskich polach”.

Tak czy inaczej, czy był tam rzeczywiście, czy tylko oczyma wyobraźni, przyświecał mu dokładnie ten sam cel co i Taranowskiemu. „Przywrócić” chrześcijański charakter temu niezwykle ważnemu miejscu. W ten sposób bowiem zniknęła sprzeczność pomiędzy europejską „teraźniejszością” a azjatyckim „rodowodem” jego „narodu”. Przy czym w przypadku Strykowskiego odnosiło się to nie tylko do owej szerszej, jasno nie sprecyzowanej ponadnarodowej społeczności, ale także bardzo konkretnie - do samych Litwinów.

Oczywiście, ową potrzebę społeczeństwa doby staropolskiej, sprowadzającą się do lokowania własnej genealogii na Wschodzie, i to bynajmniej wcale nie na tym najbliższym, lecz niedwuznacznie azjatyckim właśnie, uznać możemy za nie-dorzeczną, absurdalną, co gorzej, stojącą w jawnej sprzeczności z właściwą jakoby sarmatyzmowi ksenofobią, pogardą dla innych, niekatolickich wyznań i umiłowaniem swojszczyzny. Nie ma tu żadnej sprzeczności. To drugie dno tej samej postawy - głęboko skrywane i dlatego właśnie tak silne. Owo rozdzierające odczucie „niewystarczania samemu sobie”, owa przecząca wszystkim racjom (w tym religijnym) potrzeba „otwarcia się”, która dotknęła społeczność sarmacką w stopniu kto wie czy nawet nie większym, niż resztę barokowej Europy, właśnie dlatego, iż tak szczelnie pozamykać chcieli oni wszystkie granice. I aczkolwiek nagminnie mylą im się fakty historyczne, mieszają się ze sobą ludy, rozmywają realia geograficzne, to jednak konsekwentnie prą w swoich myślach na Wschód, do

M. Strykowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach [...] sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego...*, op. cit., s. 166.

pierwotnej ojczyzny, powtarzając w odwrotnym kierunku przebytą niegdyś drogę, aby mógł się nareszcie zakończyć i dopełnić sens dziejów. Czy jest to niedorzeczne?

Osobiście przekonany o tym, iż tylko w niewielkim zakresie zbadane są ścieżki naszego indoeuropejskiego pochodzenia, nie czułbym się specjalnie zdziwiony, gdyby kiedyś naukowo dowiedziono, iż nasi „dziadowie” rzeczywiście szli przez owe „pola madziarskie”, i że być może trwało to całe wieki; że szli przez ową strefę magiczną, dokładnie tam, gdzie był w drugiej połowie XVI wieku Andrzej Taranowski, i gdzie czuł przecież, że nad ziemią białą jak płótno, od zzutych skór wężowych, unoszą się duchy przodków.

„Tedy na paszą oczu pełni idziem chuci...”

Zetknięcie ze Wschodem było bardzo wczesne. Otwierają ten rozdział akcje misyjne Brunona z Kwerfurtu, który z polecenia Bolesława Chrobrego w 1007 roku udał się do zamieszkujących stepy nadczarnomorskie Pieczyngów, oraz Jacka Odrowąża, który w połowie XIII wieku usiłował nawracać tureckich Połowców.¹ Najazd Tatarów z 1241 roku zapoczątkował wielowiekowy okres kontaktów przede wszystkim militarnych, ale także i kulturowych. W końcu 1245 roku papież Innocenty IV wysłał z misją do państwa Wielkich Mongołów swego posła, Jana da Pian del Carpine, a wraz z nim, jako sekretarza, wrocławskiego franciszkanina, Benedykta Polaka. Przy okazji miano sprawdzić, czy rzeczywiście istnieje legendarne, środkowoazjatyckie państwo księdza Jana, echo autentycznej działalności misyjnej Kościoła wschodniego (tego naprawdę wschodniego, tzn. syryjskiego z siedzibą w Edessie w Mezopotamii, a nie prawosławnego i ortodoksyjnego greckiego, jak się u nas zwykło podawać) - głównie zaś nestorian, którzy już w V w. n.e. dotarli do Indii i Chin. Po powrocie w 1247 roku legat przedstawił papieżowi obszerną relację (*Hystoria Mongolarum*), sporządzoną zapewne przy pomocy Benedykta Polaka. Obok tego, na podstawie ustnej relacji sekretarza poselstwa, spisano w Kolonii *Relatio fratris Benedicti Poloni*. Niezależnie od tego sam Benedykt Polak, na prośbę Bogusława, ówczesnego prowincjała franciszkanów na Czechy i Polskę, sporządził własną relację (*Historia Tartarorum*), składającą się z historycznego zarysu państwa tatarskiego i właściwego opisu podróży. Utwór powstał w lipcu 1247 roku, jak przypuszcza Teresa Michałowska, w Krakowie lub Wrocławiu.² Otóż druga jego część to tekst, którego wartości nie sposób przece-
nić. Nie tylko że sam obszar geograficzny poddany penetracji jest taki, że jego rozmiary przekroczy dopiero misja Michała Boyma z XVII wieku, ale przede wszystkim, co dla nas najważniejsze, dzieło w sposób w pełni dojrzały i świadomo-

Por. B. Baranowski, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź 1950, s. 12. (Tutaj bogata dokumentacja tematu.)

² Por. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 187-188. Patrz także: M. Plezia, *Historia Tartarorum*, „Studia Źródłoznawcze” 15 (1971).

my, po raz pierwszy, jak się wydaje, w naszej literaturze, posługuje się kategorią egzotyizmu w całym jej estetycznym i poznawczym wymiarze.

Poselstwo ruszyło w drogę z końcem 1245 roku. Poprzez Czechy, Śląsk, Mazowsze dotarło na Ruś do Kijowa. Dalej na południe, po zamrzniętym Dnieprze na brzeg „greckiego morza”³ i jego brzegiem (tzn. brzegiem Morza Czarnego i później Azowskiego) następnie na wschód, również po lodzie – „od brzegów bowiem to morze w odległości trzech mil zamarza”. Poselstwo musiało przekroczyć Don jak się domyślamy, skoro po pewnym czasie, przed samą Wielkanocą 1246 roku znalazło się nad Wołgą, gdzie koczował sam Batu-chan, wnuk Czyngis-chana, ten sam, którego wojska pokonały Henryka Pobożnego pod Legnicą i który panował nad całą zachodnią częścią Złotej Ordy. Tak więc od ujścia Dniepru począwszy podążał Benedykt Polak tą samą trasą, jaką powtórzył trzy wieki później Andrzej Taranowski. Co ciekawe, na tym obszarze, zwanym w czasach Benedykta Polaka Kumania lub „ziemią Kumanów” (sięgającą na wschód aż do rzeki Ural) nie było jednak jeszcze „madziarskich pól”, aczkolwiek z chronologicznego punktu widzenia być powinny, zważywszy że Madziarowie opuścili te tereny w końcu IX w. n.e. Wygląd tych ziem (łącznie z następną na wschód krainą: „ziemią Changitów”, już po drugiej stronie rzeki Ural – dzisiejszy północno-zachodni Kazachstan) określił polski mnich w sposób następujący:

„Na tym stepie i w Kumanii napotkaliśmy wiele czaszek i kości ludzkich, leżących na ziemi, jakoby gnój jakowy. [...] Mieszkańcy tych krajów są poganie: ci równie jak Kumanowie nie uprawiają ziemi, tylko z hodowania bydła żyją nie budują domów, ale w szałasach mieszkają, a i te Tatarowie porozrzucali i mieszkają w ich ziemi, a ci, co zostali, są u nich w niewoli.”⁴

Z tego fragmentu wynika, że w Kumanii Benedykt Polak nie widział żadnych zagadkowych budowli, „madziarskich kościołów” jak je nazwał Taranowski, z czego można wnosić, iż powstały one (jeżeli w ogóle kiedykolwiek istniały) później,

³ Ze wzmianki: „To morze jest wielkie, od którego odnoga św. Jerzego idzie do Konstantynopola” (chodzi o tzw. Ramię św. Jerzego, część Bosforu przylegającą do Złotego Rogu – M.P.) mamy prawo sądzić, że jest to Morze Czarne. Problem w tym, że w niniejszym fragmencie Benedykt Polak „każe” wpadać doń nie tylko Dnieprowi i Donowi (co zgodne z realiami geograficznymi, przy czym Don robi to za pośrednictwem Morza Azowskiego), ale także Wołdze i rzece Jaik (Ural), które w rzeczywistości uchodzą do Morza Kaspijskiego. Albo więc Benedykt Polak wszystkie te trzy akweny (Morze Czarne, Azowskie, Kaspijskie) obejmuje jedną łączną nazwą: „greckie morze”, albo w ogóle nie zorientował się (co mało prawdopodobne), że morza się zmieniały.

Por. *Brata Jana de Piano Carpino i Benedykta Polaka podróż do Tartaryi*, przeł. M. Wiszniewski, w: *Toć jest dziwne a nowe. Antologia literatury polskiego średniowiecza*, oprac. A. Jelicz, Warszawa 1987, s. 163.

⁴ Tamże, s. 164.

już po jego tam bytności. Toteż pomysł Strykowski, aby uczynić odpowiedzialnych za zbudowanie owych „wież dawnych” genuńczyków z późnośredniowiecznej Kaffy wydaje się bardziej prawdopodobny, niż propozycja Taranowskiego.

Widział natomiast Benedykt Polak „ruchomy”, koczowniczy dwór Batu-chana, co więcej, jego kulturową odrębność, specyfikę potrafił uchwycić i opisać. Nim go jednak członkowie poselstwa ujrzeni, poddani zostali próbie przejścia pomiędzy „dwoma ogniami”. Wzbraniającym się tak to Tatarzy wyjaśnili:

„Lecz oni nam powiedzieli: „Idźcie bezpiecznie, my to dlatego tylko robimy, iż gdybyście co złego panu memu uczynić chcieli albo jeśli macie przy sobie jaką truciznę, aby ogień wszystko złe pochłonał.” Na co my odpowiedzieliśmy, iż to uczynimy, aby odwrócić od nas jakowe podejrzenie.”

Pouczeni o tym, że przed wejściem do namiotu trzeba trzy razy przyklęknąć na lewe kolano i nie wolno, broń Boże, stanąć stopą na progu, mogli się wreszcie Europejczycy zetknąć ze splendorem tatarskiego dworu. Ten, aczkolwiek przenośny (w namiotach) – okazał się wspaniały i duże na nich zrobił wrażenie. Byli nawet „odźwierni”, choć to jakoś trudno z namiotami zestawić, i cała moc innych urzędników. Sam Batu-chan spoczywał na najwyższym miejscu „na kształt tronu”, synowie i panowie siedzieli na ławach, inni już niestety tylko na ziemi. Z boku stał „stół, na którym stawiają napój w złotych i srebrnych naczyniach”. Wnuk Czyngis-chana nigdy go nie pił, jeśli mu jednocześnie „nie śpiewano lub nie przygrywano na cytrze”. Nawet gdy jechał na koniu, niesiono nad nim baldachim.

Po odbyciu uroczystej audyencji poselstwo się rozdzieliło, część ruszyła w drogę powrotną, inni, w tym Benedykt Polak, pojechali dalej na wschód, aby się spotkać z cesarzem Złotej Ordy – Gujukiem. Nasz franciszkanin wspomina, że wylewali przy tym obfite łzy, nie wiedząc „azali nie na śmierć ich wiedą”. Zaledwie też mogli utrzymać się na wierzchowcach z osłabienia, gdyż przez cały post żywili się tylko prosem z wodą i solą i mieli do picia jedynie „śnieg w kociołku stopiony”. Po przekroczeniu rzeki Ural kierunek marszruty, jak się można domyślać, musiał się zmienić na południowo-wschodni, gdyż poselstwo w połowie czerwca znalazło się w Chorezmie, leżącym jak pamiętamy w delcie Amu-darii wpadającej do Jeziora Aralskiego. Benedykt Polak, pamiętając o dawnej świetności tego państwa, był głęboko wstrząśnięty obrazem zniszczeń, jakich dokonał w tej krainie najazd wojsk Czyngis-chana. Przypomnijmy bowiem, iż aczkolwiek Chorezm leżał na północ od właściwej Persji, to jednak powszechnie

⁵ Tamże, s. 163.

przez badaczy uważany jest za kolebkę cywilizacji irańskiej. Tu na przełomie VII i VI wieku p.n.e. działał kodyfikator mazdaizmu - Zaratustra, stąd pochodzi kult ognia i święta księga *A westa*. Tu już na przełomie VI i V w. p.n.e. powstały pierwsze miasta, mające charakter stepowych obozów wojennych; ale i później, pod opiekuńczymi skrzydłami Samanidów, panujących w niedalekiej Bucharze, tu właśnie w początkach X wieku n.e. zrodziła się wspaniała poezja perska okresu klasycznego, reprezentowana od razu przez genialnych poetów, Rudakiego, Daki-kiego i Ferdousiego. Gdy czytamy ich wysublimowane i wysmakowane liryki, mimo woli cała literatura współczesnej im Europy jawi się jako „opóźniona w rozwoju” o co najmniej parę wieków.

Benedykt Polak natrafił już tylko na „wiele miast i zamków zburzonych, i wiele wsi opustoszałych”. Wspomnił też o ostatnim władcy tego kraju, szachu Ala el Din Muhammedzie (w tekście: „Altisoldanusie”), którego „Tatarowie z całym rodem zabili”.

Z Chorezmu orszak ruszył znów na wschód, po czym obchodząc jezioro Bałchasz po jego południowo-wschodnim brzegu⁶, gdzie jest Jakaś jama” z której „wielkie wiatry wychodzą”, w połowie lipca 1246 roku dotarł do „krajiny niezmiernie górzystej i zimnej”, w której akurat w tym czasie „spadły wielkie śniegi”. Wnosząc z realiów geograficznych musiało to być pasmo Ałtaju. Po jego przekroczeniu droga do „ziemi Mongołów” stała już otworem. Tu poselstwo 22 lipca dotarło do dworu (również „ruchomego”) samego Gujuka, który po swym ojcu Ugdeju, synu Czyngis-chana, miał oto zostać „obрани” na cesarza wszystkich Mongołów. Rozbudowany, precyzyjny i plastyczny opis całego tego wieloetapowego rytuału niby to „elekcji” (innych kandydatów nie było) to zdecydowanie najbardziej wartościowa część dzieła wrocławskiego franciszkanina. Jego relacja w sposób wyrazisty przeczy naszym potocznym wyobrażeniom o kulturze koczowniczej jako spartańskiej i prymitywnej. Mieszkanie pod namiotami wcale nie stało w sprzeczności ze skomplikowanym ceremoniałem dworskim, dbaniem o wyrafinowane jego formy w stroju i zachowaniu, dbałością wreszcie o dobrą organizację życia politycznego i obyczajowego. Oto popatrzmy, jak wyglądał sam początek „elekcji”:

„Tam przybywszy, widzieliśmy tak wielki namiot z białej jedwabnej materii, który, jak nam się zdawało, mógł przeszło dwa tysiące ludzi pomieścić, a wokoło szło drewniane ogrodzenie różnym malowaniem ozdobione. Tam więc poszliśmy z Tatarami nam do straży przydanymi, tam się wszyscy wodzowie zebrali, a każdy z nich ze swoimi ludźmi cwałował wokoło przez

Można to wnioskować pośrednio po tym, iż Benedykt Polak nadmienia, że wyspy jeziora uczestnicy poselstwa „zostawili po lewej ręce”.

równiny i pagórki. Pierwszego dnia ubrali się wszyscy w białe jedwabne materie, drugiego w czerwone, i wtedy tam przyszedł Gujuk; trzeciego atoli dnia wszyscy byli w modrobladych materiałach, a czwartego w wytwornych jedwabiach złotem przerabianych. Przed tym ogrodzeniem obok namiotu było dwoje wielkich drzwi; jednymi tylko sam cesarz mógł wejść; nie stała przy nich warta, choć były otwarte, bo nikt nimi wchodzić by się nie odważył. Drugimi wszyscy przypuszczeni wchodzili i przy tych stała straż z mieczem, łukami i strzałami.⁷

Owa dbałość o estetykę najbliższego otoczenia (jedwabne namioty, nawet ogrodzenie „różnym malowaniem ozdobione”), pieczołowitość z jaką kolejno odmienia się barwę strojów - wszystko to zdradza wyraźne wpływy kultury chińskiej, pod którymi imperium stworzone przez Czyngis-chana niewątpliwie się znajdowało. Benedykt Polak potrafił to pokazać, jak i nie omieszczał także wyjaśnić swemu czytelnikowi, skąd się wzięła nazwa państwa: Złota Orda.

„Stąd jechaliśmy wszyscy razem na inne miejsce o trzy lub cztery mile odległe, gdzie na pięknej równinie był inny namiot przygotowany, który oni złotą ordą nazywają. Tam Gujuk miał być posadzony na stolicy w dzień Wniebowzięcia Panny Marii. Lecz to odłożono dla wielkich śniegów, które tam spadły, jakieś wyżej mówili. Namiot ten wspierał się na słupach złotą blachą pokrytych i klamrami złotymi z resztą wiązania utwierdzonych. Ściel czyli podniebienie było ze złotogłowiu. Byliśmy zaś tam aż do św. Bartłomieja, w którym najwięcej Tatarów zebrało się, stojąc twarzą ku południowi. Inni zaś, na jedno ciśnienie kamienia od drugich oddaleni, nieustannie modlili się, przyklękali i ku południowi coraz dalej posuwali się. My zaś, nie wiedząc, czy tu oni jakie czary robią, czy zginają kolana przed Bogiem lub czym innym, przyklękać nie chcieliśmy. Tak długo tego było; potem wrócili do obozu i Gujuka na stolicy cesarskiej posadzili, po czym ich wodzowie przed nim przyklękali, co i reszta ludu czyniła, prócz nas, bośmy nie byli jego poddanymi.”

Jak widzimy druga część powyższego opisu dotyczy sytuacji, której sam franciszkanin do końca chyba nie rozumiał („nie wiedząc czy tu oni jakie czary robią”). Ale bynajmniej z tego powodu nie próbuje całego wydarzenia zlekceważyć. Wręcz odwrotnie, stara się być właśnie dlatego szczególnie precyzyjny: zaznacza ustawienie postaci, odległości między nimi, stara się nic z tego nie uronić. Świadczy to o jego „otwartości” na to co nowe i nieznane, świadczy o świadomej gotowości poddania się przeżyciu egzotyizmu. Jeżeli sobie teraz uświadomimy, że przecież te opisy powstały równo pół wieku wcześniej niż słynne dzieło Marco Polo (które spisał w 1298 roku Rusticianus z Pizy, dzielący z podróżnikiem celę w genueńskiej niewoli) - to naprawdę nie mamy się czego wstydzić. I o ile sama misja Jana da Pian del Carpine pod względem dyplomatycznym skończyła się fiaskiem (Gujuk pomimo swoich rzekomych „ciagot” ku chrześcijaństwu

⁷ Tamże, s. 165.

⁸ Tamże, s. 166.

zapowiedział konsekwentną walkę ze światem Zachodu) to dla naszej kultury był to sukces niewątpliwy.

*

Począwszy od wieku XV coraz realniejsze zagrożenie ze strony imperium osmańskiego przyczyniło się do wzmożenia kontaktów dyplomatycznych i kulturowych z Turcją. Kallimach (Filip Buonaccorsi), dwukrotnie przebywający w Konstantynopolu, napisał swe mowy i traktaty roztrząsające problematykę turecką. Serb z pochodzenia, Konstanty z Ostrowicy, przebywający, jak się przypuszcza, w ostatnim okresie swego życia na terenie Polski, był autorem krążących w odpisach tzw. *Pamiętników Janczara*, przerobionych później i włączonych do większej całości przez Samuela Otwinowskiego, najwybitniejszego orientalistę doby staropolskiej. W wiekach XVI i XVII mimo wojen kontakty ze Wschodem muzułmańskim jeszcze się zacieśniły, a wiele poselstw i legacji przyniosło ze sobą udokumentowane słowem pisanym poznanie orientu. Dużo materiału zostawiła po sobie misja Krzysztofa Zbaraskiego z lat 1622-1623. Mamy do czynienia z dwoma raportami prawdopodobnie samego Zbaraskiego, w tym znane i czytane w rękopiśmiennych odpisach *Uwagi o państwie ottomańskim i jego siłach zbrojnych*, chłodno i obiektywnie wykazujące wygasanie potencjału ekonomicznego i militarnego wrogiego imperium i wysoko oceniane także przez współczesnych nam specjalistów od spraw wojskowości.⁹ Powstała także obszerna łacińska relacja Samuela Kuszewicza (*Narratio Legationis Zbaravianae et rerum apud Ottomanos Anno 1622 gestarum*, Gdańsk 1645), a przede wszystkim *Przeważna legacya...* Samuela Twardowskiego. Równie obfity był plon legacji Jana Gnińskiego z 1677 roku, gdzie między innymi obok relacji samego posła mamy diariusz Samuela Proskiego.¹⁰ Listę tę długo można by jeszcze ciągnąć, ale nie ilość materiału jest tu sprawą najważniejszą. Istotne jest natomiast jego dość mocne, jakościowo rzecz biorąc, zróżnicowanie. Jeden biegun stanowią teksty ograniczające się niemal wyłącznie do opisu wydarzeń oficjalnych, czynności dyplomatycznych, a rzeczywistość orientu tureckiego ujmujące w sposób szablonowy i powierzchowny, często jakby w ogóle bez dostrzeżenia jej egzotycznej odmienności. Paradoksalnie, utwory te jednak dość często ukazywały się drukiem,

⁹ J. Wojtasik, *Uwagi księcia Krzysztofa Zbaraskiego, posła wielkiego do Turcji z 1622 r.: «O państwie ottomańskim i jego siłach zbrojnych»*), „Studia i Materiały do Historii Wojskowości”, t. VII/1, Warszawa 1961, passim.

¹⁰ *Źródła do poselstwa Jana Gnińskiego wojewody chełmińskiego do Turcji w latach 1677-1678*, wyd. F. Pułaski, Warszawa 1907.

jak na przykład wspomniane tu przed chwilą *Narratio Legationis Zbaravianae...* Samuela Kuszewicza, czy późniejsze, z pierwszej połowy XVIII wieku, Franciszka Poklateckiego [w rzeczyw. Franciszka Radzewskiego] *Poselstwo wielkie [...] Rafała [...] Leszczyńskiego [...] od Augusta II [...] do Mustafy II [...] roku pańskiego 1700 odprawione* (Poznań 1744). Trzeba też w tym miejscu wspomnieć o znanej i od dawna przez historyków wykorzystywanej rękopiśmiennej *Relacyjaposelstwa od Najjaśniejszego Zygmunta III [...] do Amurata Sołtana [...] przez Aleksandra Piaseczyńskiego...* [1630 r.], stanowiącej ważne źródło dla dziejów wschodniej dyplomacji. Istniały też utwory, które można nazwać „grupą środka”. Posiadają one już sporo opisów dotyczących życia codziennego Turcji, zabytków, świata tamtejszej przyrody, choć potraktowanych dość zdawkowo, bez głębszego wchodzenia w materię rzeczy. Dobrym przykładem jest tu przypominiana dzięki edycji Adama Przybosa relacja Wojciecha Miaskowskiego z 1640 roku, a także *Diariusz drogi tureckiej (r. 1640)* temuż Miaskowskiemu towarzyszącego Zbigniewa Lubienieckiego.

Biegun przeciwny natomiast (ten najbardziej nas interesujący) reprezentują utwory, które tylko z formalnego punktu widzenia są relacją poselską. Tak naprawdę czynności dyplomatyczne przedstawiają oszczędnie, niekiedy wręcz zdawkowo, całe swe zainteresowanie koncentrując na wydobyciu specyfiki, niekiedy piękna, ale też i odmienności, obserwowanej egzotycznej rzeczywistości. Co ciekawe, w parze idzie z tym zazwyczaj wyraźnie „literackie” ukształtowanie samego przekazu. O walorach prozy Andrzeja Taranowskiego wspominaliśmy już w rozdziale poprzednim. Skondensowana, ale sugestywna i plastyczna, nienagannie stwarza wrażenie przestrzeni, przemierzania wielkich odległości, potrafi uchwycić specyfikę i urodę obserwowanego syntetycznie pejzażu, jak i stworzyć nastrój niesamowitości i grozy. *Krótkie wypisanie drogi z Polski do Konstantynopola, a stamtąd zaś do Astrachania...* dzięki drukowanej przeróbce na język niemiecki (*Beschreibung einer Reise...*, Norymberga 1571) szybko znalazło uznanie w oczach czytelników Zachodu, a sam Taranowski uchodził za autorytet w sprawach tatarskich i tureckich. Utwór był chyba jednak znany również i u nas, o czym świadczy coś w rodzaju streszczenia, które dołączone zostało do *Kromki polskiej* Joachima Bielskiego (Kraków 1597).

Relacyjaposelstwa od Najjaśniejszego Zygmunta III [...] do Amurata Sołtana [...] przez Aleksandra Piaseczyńskiego.... w: *Trzy relacje z polskich podróży na Wschód muzułmański w pierwszej połowie XVII wieku*, oprac. A. Walaszek, Kraków 1980; *Diariusz drogi tureckiej (r. 1640)* [Zbigniewa Lubienieckiego]. w: *Trzy relacje z polskich podróży na Wschód muzułmański...*, op. cit.; *Wielka legacja Wojciecha Miaskowskiego do Turcji w r. 1640*, oprac. A. Przybós, Warszawa 1985.

Podobną wartość przedstawia sobą również tekst Erazma Otwinowskiego: *Wypisanie drogi tureckiej [...] gdym tam z [...] Andrzejem Bzickim [...] roku pańskiego 1557 [!] jeździł*, a to zarówno ze względu na głębokie, analityczne „wejście” autora w rzeczywistość społeczną i kulturalną tureckiego państwa, jak również dlatego, iż w tekście tym żywił soczystej, dynamicznej i dowcipnej gawędy szlacheckiej całkowicie rozsadził od środka konwencjonalne ramy suchego diariusza poselskiego. Zacząć jednak trzeba od wyjaśnienia dość zagmatwanej sprawy dotyczącej rzeczywistego okresu bytności w Konstantynopolu Otwinowskiego. Józef Ignacy Kraszewski wydał utwór drukiem w „Bibliotece Polskiej” Kazimierza Turowskiego z rękopisu biblioteki Henryka Ilińskiego w Romanowie na Wołyniu (obecnie Rkpś BJ nr 5267), gdzie rok 1557 jest starannie wykaligrafowany w tytule (na s. 117) i zostało to przyjęte jako pewnik w literaturze przedmiotu, chociaż jest to jedyne miejsce w tekście, gdzie pojawia się data roczna – wewnątrz mamy tylko daty miesięczne iienne. Na tej podstawie zbudował biografię poety Henryk Barycz w *Polskim słowniku biograficznym*, na niej również oparł swoje „krótkie kalendarium zawierające udokumentowane wydarzenia z życia pisarza” Piotr Wilczek, autor ostatniej książki o Otwinowskim.¹³

Problem polega na tym, iż nie wydaje się, by nasz pisarz mógł być w Konstantynopolu w 1557 roku, gdyż w sposób jawny przeczą temu same realia treściowe, jakie zawarł w swoim utworze. W roku 1557 żył jeszcze i miał się całkiem nieźle (zmarł dopiero w 1566 r. podczas oblężenia twierdzy Szigetvar na Węgrzech) wybitny władca turecki, Sulejman Wspaniały, w naszej literaturze staropolskiej konsekwentnie nazywany „Solimanem”.¹⁴ Natomiast utwór Otwinowskiego mówi o nim jako o osobie zmarłej, sułtanem panującym jest jego syn, Selim II, który tron w połowie tegoż 1566 roku po ojcu objął. Można się w tym zorientować już w początkowej części utworu Erazma Otwinowskiego, we fragmencie opisującym jak poselstwo zbliżało się do Konstantynopola. Pokonując ostatni odcinek drogi, prowadzący wzdłuż wybrzeża Morza Marmara, należało przekroczyć dwa mosty przerzucone nad odnogami morskimi głęboko wcinającymi się w ląd, pierwszy w Bujukczekmedzi (Büyükcemece), drugi, bliżej miasta, w Kuciukczekmedzi (Küçükceemece).¹⁵

¹² Por. H. Barycz, [hasło:] *Erazm Otwinowski*, PSB t. XXIV/4, z. 103, Wrocław 1979, s. 642.

¹³ Por. P. Wilczek, *Erazm Otwinowski pisarz arianński*, Katowice 1994, s. 25.

¹⁴ Dlatego też Süleymaniye (o której szerzej powiemy w rozdziale: *Sarmaci w Konstantynopolu*) wspaniały kompleks architektoniczny ufundowany przez Sulejmana Wspaniałego, składający się z meczetu jego imienia i wieńca budynków towarzyszących, nazywano u nas albo „Solimaną” (na przykład S. Twardowski, *Przeważna legacja...*) albo „Solimanią” (na przykład S. Starowski, *Dwór cesarza tureckiego...*).

¹⁵ Staropolskie opisy tych mostów omówimy w rozdziale: *Sarmaci w Konstantynopolu*.

Tak też było w przypadku poselstwa Andrzeja Bzickiego, którego uczestnikiem był Erazm Otwinowski. Oto co pisarz zanotował przy tej okazji:

„22. (Augusti). Nocleg w miasteczku Byngeziomedi nad morzem, gdzie jest most przez odnogę wielki, bardzo kosztowny, od Solimana cesarza przed jego śmiercią zbudowany...”¹⁶

Sformułowanie „od Solimana cesarza przed jego śmiercią” nie pozostawia już właściwie pola manewru, gdybyśmy jednak mieli jeszcze jakieś wątpliwości, rozprasza je całkowicie następny fragment tekstu:

„23. (Augusti). Nocleg w miasteczku Kuciugciekmedy, dwie mili przed Konstantynopolim, tam też jest drugi most przez odnogę morską, ale mniejszy, od dzisiejszego Selima cesarza zbudowany, kosztowny, na końcu jest kościół i karwasera z kwadratu zbudowana od kanclerza Selima pierwszego, którego tam ciało leży.”¹⁷

„Dzisiejszy Selim cesarz” nie może zatem być Selimem I, bo ten panował znacznie wcześniej (1512-1520 r.), a jego ciało pochowane jest nieopodal pobliskiego meczetu i karawanseraju, nie może też być Selimem III, bo panowanie tamtego przypadło dopiero na przełom XVIII i XIX wieku (1789-1807 rok). Musi to być zatem Selim II, który rządził Turcją w latach 1566-1574, syn Sulejmana Wspaniałego (Solimana), ten sam do którego posłował nieco później Andrzej Taranowski i który wysłał swe wojska pod Astrachań. W tradycji tureckiej władca ten określany był przydomkiem nie „Wspaniały”, jak jego ojciec, ale zupełnie niepochlebnie – „Pijany”, ze względu na jawne niestosowanie się do koranicznego zakazu. Erazm Otwinowski w dalszej części swego utworu ujął to zupełnie bezpośrednio: „cesarz Selim był wielkim pijanicą” i opowiedział zasłyszana na miejscu anegdotę o pewnym niewolniku pochodzenia czerkieskiego, który skutecznie uprzedził wielkiego muftego Sambułu, aby ten nie strofował o to cesarza (jak zamierzał), gdyż władca czekał tylko pretekstu, aby muftego owej wysokiej godności duchownej pozbawić, niby to pod pozorem kary za wtrącanie się w nie swoje sprawy.¹⁸ Nie mamy zatem wyjścia. Bez względu na to, jak chcemy zbudować biografię Erazma Otwinowskiego¹⁹, bez względu nawet na to, jaka data roczna wystąpiła w samym rękopisie

¹⁶ [E. Otwinowski], *Wypisanie drogi tureckiej....* Tekst według wydania: *Podróże i poselstwa polskie do Turcyi*, wyd. J. I. Kraszewski, Kraków 1860, s. 11.

¹⁷ Tamże, s. 11-12.

¹⁸ Por. tamże, s. 26.

¹⁹ Ponieważ kwestia autorstwa *Wypisanie drogi tureckiej...* (w rękopisie tylko dopisek: „E. [?] Otffinowskiego”, u góry, nad tytułem, niestaranny i najwyraźniej późniejszy) zdaje się budzić w dalszym ciągu pewne wątpliwości (por. P. Wilczek, op. cit., s. 28), pozwolę sobie i ja przedstawić

pisie, moment objęcia tronu przez Selima II (połowa 1566 roku) musimy przyjąć za, nazwijmy to, „*terminus a quo*” pobytu Erazma Otwinowskiego w Turcji. „*Terminus ad quem*” też dość łatwo można wyczytać z treści samego utworu. Zamieszczony opis kościoła św. Zofii (meczetu Aya Sorya) mówi wyraźnie tylko o dwóch minaretach:

„Kościół ten świętej Zofii grecką strukturą kosztownie zbudowany wielki plac zastąpił, [...] A iż ten kościół jest bałwochwalstwem tureckim splugawiony, i ma dwie wieże, z których księża na każdy dzień pewnych godzin (a pospolicie trzykroć, rano, w południe i wieczór, czasem i o północy) ludzi na modlitwy zwoływają...”²⁰

Otwinowski widział zatem minaret południowo-wschodni, dostawiony do bryły Hagii Sophii przez Mehmeda II Zdobywcę zaraz po wkroczeniu jego wojsk do Konstantynopola i minaret północno-wschodni, powstały z rozkazu jego syna, Bajezida II. Nie było natomiast jeszcze dwóch pozostałych minaretów od strony zachodniej. Te właśnie w 1569 roku wybudował Selim II i musiało się to stać już po wyjeździe stamtąd Otwinowskiego.

Ustalenie rzeczywistego okresu pobytu pisarza w Konstantynopolu ma podstawowe wręcz znaczenie dla jakichkolwiek prób uporządkowania jego bio-

własne zdanie na ten temat. W moim przekonaniu już sama treść utworu sprawę rozstrzyga na korzyść Erazma Otwinowskiego. Najpierw tekst pośród uczestników poselstwa, pomiędzy kilkunastoma nazwiskami i imionami, wyraźnie wymienia: „Erasmus Otwinowski” (por. [E. Otwinowski], op. cit., s. 29). Później dowiadujemy się, iż w drodze powrotnej pomiędzy autorem (jednocześnie narratorem) a posłem Andrzejem Bzickim dochodzi do ostrego konfliktu (wręcz rękoczyn), skutkiem czego nasz autor i jego dwaj nieodłączni towarzysze, panowie Wolski i Buczyński, nie jadą już w orszaku poselskim, ale w jakiejś odległości przed nim. Podczas przeprawy przez Bałkany, we wsi Owczagi, jak pamiętamy, trzej nasi „muszkieterowie” wdają się w bójkę z autochtonami, skutkiem czego zostają zaaresztowani przez miejscowego kadeja (tzn. sołtysa) i osadzeni w tamtejszym więzieniu, tzn. „w jakiejś spiżarni dębowej, bardzo ciasnej”. Po niedługim czasie nadjeżdża właściwa kolumna, a z nią sam pan poseł. Oto ten moment:

„Gdy potem pan poseł nadjechał po małej chwili, powiedziano iż Turcy sługi jego pobili i do więzienia wsadzili, ale gdy usłyszał, iż Otwinowskiego, Buczyńskiego, Wolskiego, był z tego kontent i nie rzekł słowa o to, owszem gdy on Turczyn skarżył, iż go z konia zbito i broń jego i torbę z osiemdziesiąt czerwonych złotych odjęto, choć nas samże Turczyn gdyśmy stanęli wyświadczał, że nie my ale ci co go gonili (bośmy na ten czas byli w zamknięciu), jednak pan poseł ex concepto odio przeciwko nam nie uczyniwszy żadnego scrutiny o tern, kazał nam trzem zgoła oną szkodę Turczynowi nagradzać.”

(tamże, s. 34). W moim przekonaniu rozstrzyga to kwestię, że autorem *Wypisania drogi tureckiej...* jest Erazm Otwinowski, pisarz - arianin, chyba że przyjmiemy założenie, iż było dwóch Erazmów Otwinowskich i to w dodatku służących temu samemu wojewodzie krakowskiemu, Stanisławowi Tęczyńskiemu.

²⁰ Tamże, s. 13.

grafii, która od dawna sprawia badaczom znaczne kłopoty. Przypomnijmy bowiem, iż Henryk Barycz, budując biogram Erazma Otwinowskiego dla *Polskiego słownika biograficznego* uznał za pewnik rok 1557, co w efekcie doprowadziło do oczywistego konfliktu z innymi danymi biograficznymi, do czego wręcz sam znakomity badacz się przyznał:

„Najbliższe po wyprawie do Konstantynopola lata (1558-9) przedstawiają w biografii Otwinowskiego trudną do rozplatania zagadkę. Wedle Kota, Otwinowski pozostając w służbie Tęczyńskiego, miał towarzyszyć jego synowi Janowi Baptyście w podróży na Zachód. Tymczasem wojaż ten przypadł na l. 1555-60, co nie pokrywa się zupełnie z kalendarium poety, który z końcem 1557 r. wrócił dopiero z Turcji, a 7 VIII 1559 był wśród uczestników synodu różnowierczego w Pińczowie.”²¹

„Przesunięcie” pobytu Erazma Otwinowskiego w Turcji na okres pomiędzy rokiem 1566 a 1569 (jak proponujemy) całą tę sytuację w sposób oczywisty uzdrawia, daje poza tym możliwość ponownego, tym razem bez odgórnych uprzedzeń, rozważenia hipotezy Stanisława Kota o bytności naszego pisarza (być może nawet kilkuletniej) z synem swego mocodawcy, młodym Janem Baptystą Tęczyńskim, w Europie Zachodniej, a w szczególności jego autorstwo polskiej wersji epitafium *Ostatnia prośba Henryka króla*, uchodzącej za pierwszy wiersz polski wydrukowany w Paryżu.²² Sprawa jest o tyle ważna, iż sam opis Turcji Otwinowskiego, wbrew temu, co twierdzi Bohdan Baranowski²³, daje wielokrotnie przykłady zadziwiającej erudycji i kompetencji autora, co ciekawe, z różnorodnych dziedzin: sztuki inżynierskiej, architektury, ekonomii, zagadnień społecznych etc. Dość trudno by to było wytłumaczyć erudycją szkolną Erazma Otwinowskiego, skromną i nie obejmującą studiów uniwersyteckich. Kilkuletni pobyt na Zachodzie w orszaku młodego Tęczyńskiego sprawę by poniekąd wyjaśniał. Przyjęcie zaproponowanej tu przez nas chronologii wydarzeń oznaczałoby również, iż wbrew temu, co sugeruje Henryk Barycz²⁴, po śmierci Jana Baptysty Tęczyńskiego w więzieniu duńskim i powrocie Erazma Otwinowskiego z niewoli duńskiej na przełomie 1563 i 1564 roku, ten ostatni nie zerwał bynajmniej z wojewodą krakowskim, Stanisławem Tęczyńskim, ale że służył mu w dalszym ciągu, o czym zacy-

²¹ H. Barycz, op. cit., s. 642-643.

²² Por. S. Kot, *Erazm Otwinowski. Poeta - dworzanin i pisarz różnowierczy*, Kraków 1935, s. 6. Wbrew temu co imputuje Henryk Barycz, Stanisław Kot wcale nie przeciągnął bytności Erazma Otwinowskiego na Zachodzie aż do roku 1560. Wręcz odwrotnie, stwierdził że pisarz powrócił z Francji do Polski w sierpniu 1559 roku, aby wziąć udział w synodzie różnowierczym w Pińczowie.

²³ Por. B. Baranowski, op. cit., s. 36.

²⁴ Por. H. Barycz, op. cit., s. 643.

towany w rozdziale poprzednim fragment z początku *Wypisania drogi tureckiej...* dowodnie przekonuje.

Sam utwór w zamierzeniu swego autora miał być niewątpliwie diariuszem podróżnym z legacji Bzickiego. Po wprowadzeniu w okoliczności samego przedsięwzięcia następują krótkie, dzienne zapiski, najczęściej jednozdaniowe, rejestrujące czynności i miejscowości mijane na trasie. Sytuacja diametralnie się zmienia w momencie dotarcia poselstwa do samego Konstantynopola. Otwinowski wyraźnie zaczyna się wahać, czy ma rejestrować czynności dyplomatyczne, czy też jego zadaniem jest syntetyczny, w formie traktatu, opis rzeczywistości tureckiej w jej wymiarze geopolitycznym, obyczajowym, kulturalnym. Toteż nie mamy już zapisków dziennych, a tylko tekst ciągły, uporządkowany problemowo, gdzieś tylko przetykany bieżącymi informacjami, dotyczącymi wydarzeń dyplomatycznych, związanych z poselstwem. Ale i to nie odpowiadało temperamentowi pisarskiemu Erazma Otwinowskiego. Toteż do jego relacji w sposób coraz bardziej wyrazisty zaczynają wkraczać elementy gawędy szlacheckiej, żywiołowej, barwnej i dowcipnej. Sprowokował to w dużej mierze sam pan poseł, Andrzej Bzicki, który od pewnego momentu, jak się orientujemy, zdecydowanie zaczął naszemu autorowi „grać na nerwach”. Dlatego nie opuszcza Erazm Otwinowski żadnej dosłownie okazji, aby pana posła nie ośmieszyć i nie skompromitować – co przecież w żaden sposób nie licuje z poetyką relacji poselskiej. Tak więc podśmiewuje się, że Bzicki, chcąc zaoszczędzić, zrezygnował z ochrony oddziału janczarów, skutkiem czego następnej nocy ukradziono poselstwu trzy najlepsze konie.²⁵ Innym razem bez ogródek zaznacza, iż pan poseł raczył być zdefraudować całą lafę (odpowiednik żołdu – M.P.), przekazaną przez Turków na bieżące utrzymanie poselstwa w Konstantynopolu. Najzabawniejszy jednak moment związany jest z uroczystą audiencją przed Selimem II w Arz Odasi (Pawilon z Salą Tronową) na trzecim dziedzińcu Topkapi Sarayı. Zgodnie z obowiązującym ceremoniałem dworskim każdy z dopuszczonych do audyencji członków poselstwa odziewany był w uroczysty, ozdobny kaftan, po czym ujęty pod ramiona przez dwóch kapidżich (którzy krępowali mu ruchy) wiedziony był dopiero przed oblicze władcy. Problem w tym, że kaftany najwyraźniej miały ujednolicony rozmiar, natomiast poseł Andrzej Bzicki odznaczał się „mierną” posturą. Oto co z tego wynikło:

„Na osobę tedy poselską przyniesiono szatę złotogłową spodnią i drugą także złotogłową szeroką na wierzch, przy tem kilka sztuk kamchy i aksamitu tureckiego i dwie czarce srebrne i dwie koneweczki na kształt baniek, lekko i subtelnie urobione [...] Tam po onym obiedzie którym się

Por. [E. Otwinowski], op. cit., s. 17.

Por. tamże, s. 29.

niedługo bawia, prowadzili oni dwaj Kapeczy baszowie pana posła naprzód z tłumaczem, który gdy już po całowaniu ręki cesarskiej nazad się ustępował, będąc trzymany od nich kapidziejów, iż był człowiek niewielki, suchy, a szaty długie i szerokie, przystąpił sobie szatę i mało nie szwankował nazad, by go byli ci magistri ceremoniarum nie trzymali."²⁷

Złośliwość Otwinowskiego jest naprawdę przedniej marki. O ile jednak jeszcze w czasie pobytu w tureckiej stolicy pisarz starał się jako tako zachować chociażby pozory, że pisze relację z poselstwa, o tyle w drodze powrotnej poczuł się najwyraźniej z tego obowiązku zwolniony. Toteż od niechcenia notuje mijane miejscowości, w całości skoncentrowany na opowiadaniu sensacyjnej fabuły, w której kolejne burdy i awantury, z „sięganiem do kordów” włącznie, mające miejsce zarówno w obrębie samego poselstwa, jak i na linii styku z okoliczną ludnością, stanowią nić przewodnią. Erazm Otwinowski, zarówno jako „aktywny” uczestnik tych wydarzeń, jak i osoba o nich opowiadająca, jest teraz niewątpliwie w swoim żywiole. Robi to z maestrią i lekkością rzadko spotykaną. Żeby jednak o tym przekonać, musimy przytoczyć nieco obszerniejszy fragment tekstu:

„[...] nadjechali nas dwa Turczynowie chłopci młodzi i na dobrych koniach (których tam Dekiami zową) którzy znać było iż pijani byli. Ci mijając nas pozdrowili po turecku: Sołom melig do nas mówiąc, a minawszy nas widząc iż przy kolebce gdzie pan poseł jechał nie było nikogo jedno pacholę jego Bistrejowski, który szefelin na koniu stojąc u kolebki w rękę trzymał, acz mogli inszą drogą albo wózem minąć, ale jako przeważni witeziowie, którym to nie nowina była (jako to o nich sam Kadej tamże w Babie potem powiadał gdy o tern sprawa była) ruszywszy śmieje końmi imo karetę (choć ciemno było), wyrwał jeden z nich szefelin pacholęciu pana posłowemu, i przebili się obadwa z onym szefelinem przez on wszystek obóz, który jeszcze na onej dolinie stali pojąc konie, i przez on mostek, tak prędko, że się nie obaczyli, bo to pacholę Bistrejowski zatkał się był chlebem i serem jedząc, gdy mu szefelin wyrwano, że nie rychło za nim zawołał, iż mu oszczep wydarto. Aż gdy już z onej doliny wyjeżdżali, dopiero się puścili za nimi pacholikowie i Ormianie, z których jeden (na imię Czarzik z Kamieńca) mając zaciną jednochodnicę turecką pod sobą, dojechawszy onego co szefelin niósł, chciał go ciąć w głowę i pewnie by go był nie chybił, ale się onym szefelinem założył, nie mogąc do inszej broni przyjść a pogonią za sobą czując, tak iż mu go prawie na głowie przeciął, że go połowica z żelazem na ziemię upadła, a z ostatkiem wjechawszy dalej w las i konia puściwszy, który już był spracowany, uciekł, że go w onej gęstwie wielkiej znaleźć nie mogli...”²⁸

Takich scen nie powstydziliby się przecież sam Jan Chryzostom Pasek, a obraz pacholęcia „zatkanego chlebem z serem” jest niewątpliwie literackim majstersztykiem. Dowodzą one również, iż zjawisko, które zwykliśmy określać mianem „obyczajowości sarmackiej”, śmiało możemy przesuwając już na drugą połowę

Tamże, s. 29-30.

Tamże, s. 35-36.

XVI wieku i że epoka baroku nie była jakaś pod tym względem szczególnie „uprzywilejowana”. Dla nas jednak najważniejsze jest, iż Erazm Otwinowski uznał poetykę gawędy za adekwatną i nadającą się do opisu egzotycznej rzeczywistości, z którą dane mu się było zetknąć. I był to pomysł na pewno dobry i interesujący. Szkoda tylko, że –jak się wydaje – nie znalazł naśladowców.

Wspominaliśmy w rozdziale poprzednim o udziale historiografów XVI wieku w lokowaniu mitu genealogicznego na azjatyckim Wschodzie. Jednym z nich był niewątpliwie Maciej Strykowski. Jego piśmiennictwo historyczne stanowi jednak dla nas przypadek szczególny, a to z tego względu, iż sam autor był przecież w Turcji w 1574 roku w orszaku Andrzeja Taranowskiego, a być może był tam ponownie w 1575 roku, co szereg rozrzuconych po całej *Kronice polskiej, litewskiej, żmudzkiej...* uwag może sugerować. Toteż do materii historycznej co chwila przedostają się u niego własne wspomnienia i obserwacje, często natury etnograficznej. Dzieje się tak nie tylko w wierszowanej autobiografii, stanowiącej wstęp do *Kroniki...*, ale także w mniejszym stopniu w całości dzieła. Widać przy tym sprecyzowaną już tendencję, aby piórem uchwycić to co nowe, nieznane, dziwaczne, „obce”. Efekt jest szczególnie wyraźny, gdy Strykowski dokonuje opisu według schematu zestawienia podobieństw i różnic. Notuje więc, iż napotkał uroczystości przypominające sobótkę świętojańską czy też obchody święta zmarłych na Litwie; po stwierdzeniu jednak ogólnego podobieństwa skupia uwagę na tym, co już jest osobliwością obyczajowości i kultury tureckiej. Opisuje pobyt w karawanserajach, domach jałmużny (tabhane), przyjęte sposoby zachowań na mużułmańskich nekropoliach, wspominanie zmarłych itp.

Zupełnie tak samo dzieje się i w drugim dziele Strykowskiego *O początkach, wywodach, dzielnościach...* i chociaż nie ma tutaj autobiografii to za „pretekst” posłużył obszerny rozdział: *O wzięciu Konstantynopola albo Carygroda...*, będący rysem historycznym dziejów, świetności i upadku metropolii. I tutaj w materię historyczną wdarła się autentyczna, poświadczona własnym życiem obserwacja, przy czym nakierowanie na aspekt etnograficzny jest tu chyba jeszcze wyraźniejsze:

„Tym sposobem jednego Turczyna, jakoby baszę rzeźniczego, na to obierzą, aby wszystko Konstantynopole mięsem baranym ustawicznie podejmował, a temu dostatecznie tak wiele dawają z onego skarbu pieniędzy, jako wiele przez miesiąc na barany wynidzie. [...] A gdyby nie dodał kiedy według potrzeby miastu mięsa, tedy mu zawój z lekt baranich z gnojem uczynią, kałdunów nań nawdziewawszy i wodzą go w łańcuchu po mieście bijąc, co się przy mnie dwakroć trafiło. Także każdy na swój urząd, ten barany, ten chlebem, ten kurmi, gołębiami, etc. miasto podejmują, a iściznę i interesse do skarbu oddawają. A jeśliby który, albo jego słudzy i inszy przekupnie pospolici, to fałszywie przedawają nad funty i wagę zamierzoną, tedy mu deskę wielką, dziurawą, na to uczynioną, przez głowę na ramiona włożą, a ołowiu nawieszają na znak

funtów i ono, co przedawał, albo chleb, albo co inszego, na desce położą, dzwonków i cymbałów koło niego nawiązawszy i rogi mu kozie na czapkę przyszywszy, wodzą janczarowie po mieście bijąc, a od bicia jeszcze musi płacić. Dlatego prawdziwie musi każdy przedawać, wszakże ich kilko raz tak przy nas wodzono."

Stworzył więc Strykowski zupełnie nowy typ wypowiedzi, będący kompromisem pomiędzy wywodem historycznym a naoczną relacją poselską, przy czym oba te aspekty miały się wzajemnie potwierdzać, podnosząc wiarygodność samego dzieła. Był to zatem zabieg celowy.

Jeszcze inaczej wygląda przypadek *Przeważnej legacyi...* Samuela Twardowskiego, powtórzony później, w pierwszej połowie XVIII wieku, przez Franciszka Gościeckiego i jego *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego...* (Lwów 1732). To już literatura, która w sposób jawny chce być właśnie literaturą a nie piśmiennictwem. Przykład świadomej nobilitacji relacji poselskiej do rangi epopei. Nim jednak przejdziemy do złożonej dość problematyki genologicznej związanej z poematem Samuela Twardowskiego, jeszcze jedna obserwacja natury ogólnej. Otóż nawet pobieżny przegląd relacji poselskich z XVI i XVII wieku i ich pochodnych przekonuje, że pokutujące niekiedy jeszcze w opinii ogółu przekonanie, jakoby posłujący czy peregrynujący sarmaci byli nie ciekawi odmienności egzotycznych światów, nie chcieli dostrzegać tego co „inne”, nowe, „obce”, nie znajduje zupełnie potwierdzenia z źródełach. Wręcz odwrotnie, źródła te konsekwentnie sygnalizują sytuację całkowicie przeciwną. Towarzyszący podkomorzem lwowskiemu, Wojciechowi Miaskowskiemu, w jego poselstwie do Konstantynopola z 1640 roku uczestnik jego orszaku, Zbigniew Lubieniecki, nie ukrywający zachwyty opis meczetu w Kirklisie (Kirkklareli) poprzedził taką oto wzmianką:

„Ruszywszy się z noclegu, jechaliśmy przez miasto mimo meczet jeden barzo zacny, do którego widzenia wysiadał z karety JMć P. Poseł i my z nim patrzyli. We środku cmentarza jest studnia blachową dachówką nakryta, a w kwadrat robiona. Miasto ściany circa krat 15 żelaznych. A wiodą tę wodę rurami, a rury w parkanie barzo incognito robione, których nie każdy postrzeże. Potym sam meczet widzieliśmy, który extrinsecus świetny barzo, bo nakryty blachą pobielaną. Intrinsecus zaś ziemia dywańskimi nakryta kobiercami. Kagańców z kilkaset srebrnych, a z tysiąc który szklanych."

Identyczna sytuacja, w sposób znacznie bardziej szczegółowy, opisana została właśnie w *Przeważnej legacyi...* Samuela Twardowskiego. Krzysztof Zbaraski,

²⁹ M. Strykowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach [...] sławnego narodu litewskiego, żemajdzkiego i ruskiego...*, oprac. J. Radziszewska, Warszawa 1978, s. 473.

³⁰ *Diariusz drogi tureckiej (r. 1640) [Zbigniewa Lubienieckiego]*, op. cit., s. 112-113.

czyniąc zadość swoim dyplomatycznym obowiązkom, będąc w Konstantynopolu kolejno składał oficjalne wizyty różnym wysokim osobistościom tureckim. Pod koniec 1622 roku postanowił spotkać się z wielkim muftym Stambułu (najwyższy duchowny). Toteż z całym orszakiem udał się do Suleymaniye, kompleksu architektonicznego, składającego się z meczetu imienia Sulejmana Wspaniałego i budynków towarzyszących, będącego siedzibą tegoż muftego. Wizyta odbyła się w sposób kurtuazyjny, a nawet przyjacielski, jak to odnotował Samuel Twardowski. Jednak Polacy, zaraz po jej zakończeniu, oczarowani niezwykłą urodą meczetu Sulejmana Wspaniałego (najwybitniejsze dzieło islamu w Konstantynopolu), postanowili zwiedzić świątynię od środka. Oto jakie słowa towarzyszą temu faktowi w *Przeważnej legacyi...*:

„[...] Widząc jednak z wierzchu
Księżę Solimanią, tego sobie żądał,
Żeby (co i otrzymał) ze wnętrzą oglądał.
Tedy na paszą oczu pełni idziem chuci,
Proch jednak otrząsnawszy z botów i papuci;
Podnoszą się miedziane na centaurach progi,
Skrzypią i drzwi na hakach lite z spiże drogi.”

Jednak sam Twardowski, obok zwiedzania z całym orszakiem poselskim, czynił, podobnie jak wcześniej Andrzej Taranowski, całkiem „prywatne” już wycieczki, ściśle turystyczne i nie mające związku z czynnościami dyplomatycznymi. Wspomina na przykład, że we „trzech w kompanii” (nie wymienia jednak z nazwiska towarzyszy) obszedł, jeżeli nie w całości to przynajmniej w znacznej części, mury obronne Konstantynopola.

Jednak największą pomysłowością, jak się można domyślać, wykazał się Erazm Otwinowski. Ten mianowicie z pełną premedytacją stosował metodę „ociągania się” - to znaczy specjalnie spowalniał cały orszak poselski, aby móc swoją „chuć oczu” przynajmniej w jakiejś mierze usatysfakcjonować. Przyznaje się do tego zupełnie bezceremonialnie. Oto moment, gdy nasz sarmata znajduje się w Bab-ı Seadet (Brama Szczęśliwości zwana też Bramą Białych Eunuchów), prowadzącej na trzeci dziedziniec Topkapi Sarayı, gdzie składa się audiencję w Arz Odasi.

³¹ S. Twardowski, *Przeważna legacya [...]*Krzysztopha Zbaraskiego..., wyd. 2, Kraków 1639, s. 127.

³² Por. tamże, s. 174.

„Ja też którym po wszystkich na ostatku do cesarskiego gmachu wchodzić miał, z onej bramy gdzieśmy wszyscy stali, gdzie eunuchowie siadają (bom dlatego zostawał po drugich, abym się tem dłużej przypatrzył)...”³³

Rzeczywiście w bramie tej przesiadywali sułtańscy eunuchowie i aczkolwiek wiódł onych nasz pisarz już wcześniej (była to bowiem już druga audiencja) ich płciowa dwuznaczność najwyraźniej go intrygowała, jawiąc mu się jako swoiste „bizarre”. Będąc tu pierwszym razem tak ich opisał:

„[...] siedziało niemało rzezańców kosztownie ubranych, starych jako baby;”³⁴

Mylibyśmy się jednak, gdybyśmy tego typu zachowania traktowali wyłącznie jako spontaniczne – pochodne jedynie wrodzonej sarmatom ciekawości świata. Hanna Dziechcińska przypomniała nam o funkcjonujących w społeczeństwie staropolskim „podręcznikach” uczących zasad „dobrej peregrynacji” i jej wartość uzasadniających. Były to między innymi Piotra Mieszkowskiego *Institutio peregrinationum, peregrinantibus peroportuna* (Lovanium 1625) i wstęp Pawła Łęczyckiego poprzedzający polskie wydanie Jana Botero zwanego Benesiusem (*Relatiae powszechnie abo nowiny pospolite*, Kraków 1609).³⁵ Peregrynacja była pojmowana jako sztuka ale i poniekąd jako obowiązek, od którego nie zwalniały nie tylko czynności dyplomatyczne, ale nawet działania militarne, czego może cały epizod duński w *Pamiętnikach* Jana Chryzostoma Paska jest przekonującym przykładem.

Również człowiekiem otwartym, ciekawym odmienności świata orientu, był najsłynniejszy staropolski peregrynat, książę Mikołaj Radziwiłł zwany Sierotką. Jego relacja, przerobiona na łacinę przez Tomasza Tretera³⁶ i z tej ponownie przetłumaczona na polski przez Andrzeja Wargockiego, mająca w obu wersjach po kilka wydań w XVII i XVIII wieku, to niewątpliwie najwartościowszy opis Wschodu w dobie staropolskiej.³⁷ Co więcej, praktyczne poszukiwanie odmienno-

³³ [E. Otwinowski], op. cit., s. 30.

³⁴ Tamże, s. 16.

³⁵ Por. H. Dziechcińska, „Podróż” w druku i w rękopisie, w: *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990, s. 116.

³⁶ Hanna Dziechcińska całkowicie słusznie podkreśla, że nie była to tylko kwestia wyboru innego języka, ale przede wszystkim przejście od „prywatnej”, nie przeznaczonej do druku formy dziurysa, do „literackiej” postaci (przeznaczonej do druku) czterech listów pisanych z podróży. Por. tamże, s. 113-114.

Hierasolymitana peregrinatio domini Nicolai Radivi [...] in latinam linguam translata et nunc primum edita Thoma Tretere interprete..., Braniewo 1601; *Peregrynacja albo pielgrzymowanie do*

ści kulturowej przez Radziwiłła w wielu wypadkach podbudowane zostało znajomością ówczesnej literatury na ten temat. Przeżycie egzotyizmu szczególnie nasila się u niego podczas dwumiesięcznego pobytu w Egipcie w 1583 roku. Interesuje go życie dużych miast egipskich, ale także wsi; kulisy haremów i pałacu emira; obserwuje obrzędy weselne, modlitwy derwiszów, ale także połów ryb na Nilu i targ niewolników. Opisuje grobowce w Memfis, piramidy, starożytne obeliski. Co więcej, wielokrotnie dostrzega, że orient muzułmański jest zróżnicowany etnicznie i kulturowo, że jego egzotyizm nie jest bynajmniej monolitem. Najważniejsze jest jednak to, iż z pojęciem odmienności kulturowej Radziwiłł częstokroć w sposób jednoznaczny wiąże kategorię „bizarre”, która pod jego piórem nabiera wyrażnie już estetycznego ukierunkowania, staje się pięknem dziwnym. Dobrym przykładem na to jest słynny opis wesela egipskiego, gdzie po przedstawieniu „trefnych podskoków” pana młodego peregrynata przechodzi do opisu wyglądu panny młodej, a przy tej okazji podejmuje problem tatuaży, którymi ozdabiały swe ciało miejscowe kobiety:

„K temu większa część tych wieśniaczek - i w mieściach też między wielą pospółstwa tenże obyczaj - że jeszcze z młodu, póki to nago chodzi, wódką jakąś ostrą pomaluje sobie ciało, która wódka zgryzie skórę. Na to potem znowu maluje różnymi farbami wszelakiej maści wzorki jakie albo kwiaty, tak żeć tak samo się ona farba imię skóry, że już nigdy aż do śmierci onej farby z ciała nie omyją. Jest rzecz dziwna widzieć ty pstrokaczny na ciele tak różnych światłych farb, a że nigdy już obmyte być nie mogą. Po odejściu tych swatów poczęli się byli do nas skradać to tam złodziejstwo;”³⁸

Zwróćmy uwagę, że autor stara się tu wyraźnie hamować swoje emocjonalne odczucia wobec obserwowanego zjawiska - żadnego słowa potępienia czy niesmaku. Ma świadomość, że w cały zabieg miejscowi wkładają wiele trudu i to co jemu jawi się jako dziwne, dla nich może być całkowicie oczywistą formą piękna. Mało tego, sam jakby próbuje się tego piękna doszukać.

*

Przeważna legacya [...] Krzysztopha Zbaraskiego [...] od [...] Zygmunta III [...] do [...] cesarza tureckiego Mustafy w roku 1621 [!] ... - aczkolwiek poemat ten w odróżnieniu od utworu Otwinowskiego aż trzykrotnie ukazywał się drukiem

Ziemi Świętej [...] Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła [...] przez X Andrzeja Wargockiego na polski przełożona..., Kraków 1607; Właściwy tekst diariusza wydał Jan Czubek: *Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Peregrynacja do Ziemi Świętej*, wyd. J. Czubek, „Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce”, T. XV cz. 2, Kraków 1925.

³⁸ *Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Peregrynacja do Ziemi Świętej*, wyd. J. Czubek, op. cit., s. 111.

w dobie staropolskiej (Kraków 1633, Kraków 1639, Wilno 1706) - to i tutaj w tytule mamy błąd w datowaniu, tym razem tak ewidentny, że nie podlegający dyskusji.³⁹ Samuel Twardowski miał pełną świadomość, że staje przed trudnym wyzwaniem. Miała to już być nie „prywatna” relacja poselska, ale epopeja, utwór, który tym samym wchodził do kanonu wielkiej literatury. Nie potrafił się chyba jednak do końca zdecydować, która z dotychczasowych form literackich najlepiej podoła owemu spotkaniu poezji ze światem egzotycznego orientu tureckiego. George Gömöri wskazał na związek *Przeważnej legacji...* z hodoeporikonem, przypomniał wcześniejsze realizacje tego gatunku w literaturze polskiej (Andrzej Zbylitowski, *Droga do Szwecyj [...] Zygmunta III*, 1597; Eliaż Pielgrzymowski, *Poselstwo i krótkie spisanie rozprawy z Moskwą*, powst. 1601), na których mógł się Twardowski wzorować, uzmysłowił również europejską „typowość” polskiego poematu poprzez porównanie do *Podróży do Pragi w Czechach* (1630) Johna Taylora i utworu Martina Opitza *O powrocie Anny Zofii z Siedmiogrodu* (1620).⁴⁰ To niewątpliwie interesujące i całkowicie trafne obserwacje. Nie wyczerpują one jednak złożonej problematyki genologicznej związanej z *Przeważną legacją...* Już na pierwszy rzut oka widać, iż obok hodoeporikonu równie ważna jest tu nić prowadząca do epiki heroicznej o „werystycznym” kształcie fabuły.⁴¹ Twardowski bardzo wyraźnie dąży na przykład do nadania czynnościom dyplomatycznym, podjętym przez Krzysztofa Zbaraskiego, rangi nie tylko porównywalnej z „przewagami” rycerskimi na polu bitwy, ale wręcz je z tymiż utożsamia. I robi to konsekwentnie, począwszy od pierwszych słów dedykacji skierowanej do Janusza Wiśniowieckiego:

„Znaczną przewagę poselskiej wyprawy,
Wielkiego niegdy wskrzeszam koniuszego...”⁴²

³⁹ Poselstwo Krzysztofa Zbaraskiego wyruszyło z Polski w czerwcu 1622 roku, a powróciło na Wielkanoc 1623 roku. Ponieważ do połowy października 1621 roku Polacy i Turcy przebywali w okopach Chocimia, „rewelacje” Kazimierza Józefa Turowskiego, jakoby istniało wcześniejsze wydanie *Przeważnej legacji...* w Kaliszu 1621 r. [!] trzeba uznać za absurdalne. Por. K. J. Turowski, *O Samuele ze Skrzypny Twardowskim*, w: *Poezje Samuela ze Skrzypny Twardowskiego*, wyd. K. J. Turowski. Kraków 1861, s. V.

⁴⁰ Por. G. Gömöri, „Przeważna legacja... » Samuela Twardowskiego i inne XVII-wieczne wierszowane opisy podróży (John Taylor, Martin Opitz), „Barok” R. 6: 1999, nr 1, passim.

⁴¹ Termin „weryzm” w odniesieniu do epiki heroicznej przyjmuję w rozumieniu utrwalonym przez prace Stefana Nieznanowskiego i Mariana Kaczmarskiego. S. Nieznanowski, *Staropolska epopeja historyczna. Kształtowanie się pojęcia, drogi rozwoju*, w: *Problemy literatury staropolskiej*, red. J. Pelc, S. 1, Wrocław 1972; M. Kaczmarski, *Epicki kształt poematów historycznych Samuela Twardowskiego*, Wrocław 1972.

⁴² S. Twardowski, op. cit., s. nlb. 3.

Następnie już w *Punkcie I*, pełniącym w dużej mierze funkcję wprowadzenia historycznego, stwarza złudzenie, iż dyplomatyka jest rzeczywistym polem bitwy o realnych, bardzo konkretnych skutkach, ale właśnie militarnych:

„Twojej Dywan turecki ułękł się wymowy,
Gdy musiał aż pozwolić wezyr wartogłowy,
Na pakta starożytne z Ottomańskim domem;
Słów i twych ważnych przyczym pokonany gromem.
Twoją wojska powagą sylistryjskie stały,
I sam hardy Kantymir pomiatawszy strzały,
Nie śmiałci w niczym szkodzić, gdziebyś przedsięwziętej
Nie odprawił szczęśliwie legacji świętej.”⁴³

Zwróćmy uwagę, iż niezależnie od nawiązania do listu Sulejmana Wspaniałego do Zygmunta Augusta („pakta starożytne”)⁴⁴ w powyższym fragmencie Zbaraski w sposób zupełnie realny powstrzymuje wrogie wojska Kantymira murzy, chana ordy budziackiej, ale w czasach legacji awansowanego do godności bejlerbeja sylistryjskiego - zacieklego wroga Polaków. To naprawdę wojna. Dodane do poematu ramy funeralne samo zjawisko jeszcze wzmacniają, gdyż przedstawiona na początku alegoryczna *pompa funebris* wyraźnie posługuje się rekwizytami związanymi z pochówkiem rycerza:

„Zbaraska śmierć w pieszczonej nie chodzi żałobie,
W marsowym raczej cyrku podobała sobie,
Gdzie swemu Krysztophowi pogrzeb naznaczyła,
Których świętych koroną bogów otoczyła.
Tam Bellona z muzyką zasiadła ogromną,
Tam skruszył i Herkules kopią niezłomną,
I przy bogu ognistym pacholęta małe,
Na szczupłych dęty surmach dmy wiecznie trwałe.”⁴⁵

Szczególne wymowne jest kruszenie kopii (o katafalk), którego tutaj dokonuje sam Herkules (na „zwykłym” pogrzebie był to jeździec na koniu), co symbolicznie odpowiadało śmierci rycerza na polu bitwy.⁴⁶ Powyższe zabiegi wspomagają w teście Twardowskiego wyraziste wyznaczniki formalne, takie jak początkowa in-

Tamże, s. 8.

⁴⁴ Rzeczywiście na ten list powołał się Hussejn pasza, gdy po zastąpieniu na stanowisku wielkiego wezyra Giurgiu paszy (Twardowski pisze go fonetycznie: „Dziurdzi”) postanowił zmienić taktykę wobec Polaków na „przyjacielską”.

⁴⁵ S. Twardowski, op. cit., s. 2.

⁴⁶ Por. J. A. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974, passim.

wokacja do muz sarmackich i rozrzucony po całym utworze na zasadzie lejtmotywu topos afektowanej skromności w wersji znanej nam już z *Kroniki polskiej* Galla Anonima: pisarz - rapsod w małym czółnie na wzburzonym morzu historii.⁴⁷

Owo nakierowanie na epos heroiczny o „werystycznym” kształcie fabuły wyniknęło w *Przeważnej legacyi...* w sposób całkowicie naturalny i zrozumiały, zważywszy że przecież punktem wyjścia był diariusz podróży uczyniony ręką samego Twardowskiego. Przypomnijmy, iż „wyrastanie” epopei z diariusza było w całej tradycji staropolskiej czymś nagminnym i całkowicie oczywistym - poczynawszy od *Jezdy do Moskwy* Jana Kochanowskiego (diariusz Gradowskiego) a skończywszy na *Oblężeniu Jasnej Góry Częstochowskiej* (Nowa *Gigantomachia* Kordeckiego) i *Transakcji wojny chocimskiej* Wacława Potockiego (diariusz Jakuba Sobieskiego). Dokładnie tak samo cały proces (od diariusza do „heroicum”) wyobrażał sobie autor *Dafnidy* także w przypadku swojego utworu:

„Masz czytelniku łaskawy, legacją turecką księżcia ś. p. J. M. P. Koniuszego Koronnego, której memorabilia, będąc tej drogi comes, nanotowałem był w prywatny dyaryusz, a potem per otium wierszem ojczystym illustrowałem. [...] Rzecz nie afektująca słów i stylu, i zwyczajne ojczyste heroicum, bez farb i licencyi poetyckich.”

Ta druga część cytowanej wypowiedzi dobitnie wskazuje, że została przyjęta odmiana właśnie o „werystycznym” kształcie fabuły. Wskazuje na to manifestowana raczej, niż w praktyce stosowana, niechęć do ozdób poetyckich, które jakoby zagrażały „dokumentalnemu” walorowi epopei, jakiego to waloru gwarantem miał być diariusz, stanowiący punkt wyjścia. Dlatego też poetycka forma nie koliduje w utworze Twardowskiego z częstym przytaczaniem konkretnych nazwisk uczestników wydarzeń, a nawet z cytowaniem dokumentów (jak choćby przywołany przed chwilą list Sulejmana Wspaniałego). To wstępne nakierowanie na epos heroiczny (otwierające miejsce również dla hodoeporikonu, czego najlepszym przykładem wspomniana wcześniej *Jezda do Moskwy* Kochanowskiego) wyraźnie jednak w zamiarach samego Twardowskiego nie przesądzało całkowicie o ostatecznym kształcie dzieła - było tylko punktem wyjścia. Miał poeta świadomość, że pod jego piórem powstaje rzecz zupełnie nowa - epopeja o legacji i poselskiej, dla której

⁴⁷ Oto najładniejsza jego realizacja w *Przeważnej legacyi...*, w zakończeniu Punktu III, gdzie pisarz ma świadomość, że oto jest w połowie swego dzieła:

„Gdzie i ja nawiotszałe z masztu żagle zbieram,
jakoby w pół morza wiosłem się zapieram.”

S. Twardowski, op. cit., s. 129.

⁴⁸ Tamże, s. **nlb.** 4.

jeszcze nie określone są do końca opcje genologiczne. Dopiero jednak po przeczytaniu dość sporej partii *Przeważnej legacyi...* odbiorca zaczyna się orientować, że pisarz w gruncie rzeczy ani na moment nie zaprzestał gorączkowych poszukiwań i to, co nam z pozoru jawiło się jako już ustalone, takie w rzeczywistości wcale nie było.

Pierwszym momentem niepokojącym jest zakończenie *Punktu II*, będące opisem zapadającego wieczoru. Jednak już wcześniej wiemy, że następnego ranka ma nastąpić uroczysty i oficjalny wjazd orszaku poselskiego w mury Konstantynopola, o pozwolenie na który długo najpierw Zbaraski u władz tureckich zabiegał i do którego Polacy pieczołowicie się przygotowywali. Miał to być bowiem ich pierwszy sukces dyplomatyczny. Oto ostatnie wersy *Punktu II*:

„Zatym i wóz słoneczny w morzu się ochynie,
I złote światła swoje Cyntya rozwinie;
Milczy świat. Sam Oryon cieniu niecierpliwy,
Dnia wygląda, i łaje Jutrzence leniwy.”⁴⁹

Twardowski najwyraźniej próbuje tu „podgrzać atmosferę” jak tylko to możliwe. Chce nas przekonać, że oto przerwał swoją opowieść w najciekawszym i najbardziej nas emocjonalnie dotykającym momencie - bo my przecież wręcz doczekać się nie możemy, kiedy pan poseł raczy wjechać. Czy rzeczywiście udało mu się zrodzić w nas takie odczucie - to sprawa wysoce dyskusyjna - niemniej jednak zawieszanie akcji, aby pobudzić naszą ciekawość, nie przynależy przecież do poetyki eposu heroicznego, który odwołuje się do znacznie „szlachetniejszego” rejestru naszej emocjonalności. Zdarza się natomiast nagminnie w gatunku do pewnego stopnia pokrewnym (bardziej niż to się z pozoru wydaje), a mianowicie w ówczesnym romansie. Bo to właśnie elementy strukturalne romansu, wzorce osobowe i sytuacyjne, w stopniu coraz silniejszym im bliżej końca *Przeważnej legacyi...*, zaczynają przenikać w obręb tekstu. Jest nawet taki fragment, wcale niemały, w którym romans, i to w dodatku orientalny, całkowicie przesłonił strukturę epiki heroicznej.

Dzieje się tak w *Punkcie V*, gdy Twardowski zaczyna snuć opowieść o Hurrem Haseki, żonie Sulejmana Wspaniałego, która przez długi okres czasu miała bardzo znaczący wpływ na rządy w Turcji. Na naszych oczach ciągła narracja poselska jakby na moment staje się konstrukcją szkatułową i czyni miejsce dla samodzielnej, dość obszernej (również 200 wersów) noweli, zbudowanej z materii heterogenicznej wobec dotychczasowego toku fabularnego. Hürrem Haseki była córką popa

ukraińskiego - dlatego Twardowski nazywa ją po prostu „Ruskoja”, rzadziej zaś „Roksolana”. Jako branka została najpierw nałożnicą, później żoną sułtana, brała czynny udział w życiu politycznym, była fundatorką szeregu ważnych zabytków sztuki tureckiej. Jednak autora *Dafnidy* interesuje ona przede wszystkim jako egzemplum „niewieściej przebiegłości”. Hürrem Haseki dążyła do osadzenia na tronie jednego ze swoich synów (Bajezida i Selima, późniejszego Selima II). Z tego też względu sama najpierw musiała awansować z pozycji nałożnicy do godności żony, przy czym były tu przeszkody natury formalnej - sułtanom zasadniczo nie wolno było mieć żon. Jednak „broń niewieścia” jest potężna, toteż Twardowski z wyraźną lubością zaczyna się rozpisywać o erotycznym aspekcie całej historii:

„Ale chytrej nie dosyć było w tym Ruskojej,
Gdy używszy do tego Karaimki stary,
Przez kryjome podrzuty, i gorące czary,
Taki Solimanowi puścił jad w kości,
Że starzec w poduszczonej oświeżał miłości.
Co miał czynić? Tu żądze suszą go tęskliwe,
Tu raz febry przejmują, raz płomienie żywe;
Po inychli sołtanach zmierza i pogląda,
Jednej między wszystkimi, jednej Ruski żąda.
I nie wytrwa, że pośle swe ewnuchy do ni,
Gdy ona starożytnym prawem się zaśloni;
Że woli już nie może cesarskiej dogodzić,
Ponieważ ją z tej liczby raczył oswobodzić.”⁵⁰

Zaczynamy mieć wątpliwości, czy aby na pewno czytamy tekst relacji poselskiej, bo to co mamy przed oczyma jako żywo przypomina świat *Księgi tysiąca i jednej nocy*⁵¹ gdzie przebiegłe sułtanki (niekoniecznie w stylu samej Szeherazady, bardziej zaś w wersji znanej nam z Boccaccia) i dający sobą manipulować kalifowie

Tamże, s. 222. Najpierw bowiem Hürrem Haseki wymogła na cesarzu przywrócenie jej wolności.

⁵¹ Ramowy zbiór zwany *Księgą tysiąca i jednej nocy*, skody fikowany na arabskim obszarze językowym w ciągu dość długiego odcinka czasowego (VIII-XVI w.) sam wywodzi się ze starszego (ok. VI w.) zespołu średniopierskiego: *Tysiąc powiastek* (zaginiony), na który z kolei składała się *Księga papugi*, *Księga Sindbada czyli księga siedmiu wezyrów* i poszczególne bajki z *Kalili i Dimny*, przy czym pierwotnie wszystkie te zbiory wywodzą się ze źródeł indyjskich. Jako całość *Księga tysiąca i jednej nocy* została przyswojona Europie dzięki słynnemu tłumaczeniu francuskiemu Antoine'a Gallanda (1704-1711), z którego na język polski przełożył dzieło Ł. Sokołowski (Warszawa 1768). Jednak poszczególne opowiadania, czy też motywy, przeniknęły na Zachód znacznie wcześniej, zasilaając repertuar nowelistyki hiszpańskiej i włoskiej (w tym *Dekameron* Boccaccia), a także docierając do literatury polskiej. Przykładem *Z chłopaka król* (1637) Piotra Baryki, wywodzący fabułę z opowieści *O Abd al-Hassanie śpiącym i przebudzonym*.

(szkoda tylko, że czasami despotyczni), w rodzaju Haruna ar-Raszida, są wręcz na porządku dziennym. Ale na tym nie koniec. Gdy Hürrem Haseki została w końcu żoną Sulejmana Wspaniałego, należało jeszcze usunąć na drodze do tronu cesarskiego kilku innych pretendentów, synów sułtana z innych związków. Toteż świat Erosa zostaje w opowieści Twardowskiego zastąpiony sensacyjną fabułą będącą jednym ciągiem intryg, obmów i skrytobójstw. Na końcu należało już tylko wybrać jednego z synów. I tu się Hürrem Haseki pomyliła. Wygrał Selim, mający poparcie janczarów i ojca (który wciąż formalnie rządził Turcją) a Bajezid zginął skrytobójczo zamordowany w więzieniu, pomimo iż to jemu matka przeznaczyła tron. Nie przeszkodziło to bynajmniej Twardowskiemu w „ładnym” podsumowaniu opowiedzianej powiastki:

„Jako sama na koniec w swoimże meczycie,
Śmierci dług zapłaciwszy leży znamienicie;
Gdzie jej z ludzkiej pamięci lata złe nie zatra,
Godna z Fedrą i rzymską zrównać Kleopatą.”⁵²

To oczywiście świat romansu ze wszystkimi przynależnymi mu prerogatywami. Nim tę opcję genologiczną „wypróbował” poeta jako całościową strukturę narracyjną (nowela), już wcześniej skutecznie zaczął „intermediować” elementami romansowymi właściwy tekst poselskiej relacji. Tak jest na przykład w zakończeniu *Punktu IV*, gdzie także dochodzi do emocjonalnego zawieszenia akcji, tym razem już nie na skutek wysiłków samego poety, co ze względu na rzeczywiste okoliczności. Oto poselstwo Zbaraskiego na skutek intryg Giurgiu paszy ma być uwięzione w Jedykule. Polacy postanawiają drogo oddać swoje życie, zabarykadowują się w przydzielonym na kwaterę hanie. Pada rozkaz:

„Zatocz działa jakie są i haki piechota
Strzelbą okna, a ziemią pozarzucaj wrota»”

Następuje noc pełna napięcia i grozy. Stara się to nam uzmysłowić poeta w sposób oszczędny, ale sugestywny:

Por. B. Majewska, [hasło:] *Orientalne inspiracje literatury*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temieriusz, Wrocław 1990, s. 526-528.

⁵² S. Twardowski, op. cit., s. 226.

⁵³ Tamże, s. 190.

„Wszytka noc ona była częścią nic niespana,
 Częścią święta i łzami gorzko opłakana;
 Co dłużniejszy w sumieniu z nim się rachowali,
 I do ucha kapłanom winni się dawali.”

Lecz dosłownie następne wersy, prawem kontrastu dla tej żałobnej atmosfery, wprowadzają materię zupełnie innej natury:

„Zmierzchem basza Imbraim przyśle dwie dziewoi,
 Żeby w melancholiej i niniejszej swojej
 Ucieszył się fortunie książę, ich muzyką,
 Co za duchem, i jaką nie wiedzieć fabryką.
 One się rozwinały z miękkiego zawoju
 Twarz, i oczy ukaza. W turskim były stroju;
 Ułożone na głowie missury i bindy,
 Jakie chod Harpalice albo i Kloryndy.
 Oko przyfarbowane, szyja białą smukłą,
 Spod cienkiej bawełnicy patrzy pierś wypukłą;
 W pas palendry, a dalej złotem gźła miotane,
 Papuś gładka na nogach, ubiory sudane,
 Tedy wziąwszy cytary razem na nich grają,
 I razem żałobliwie pochodząc dumają;
 Coś o jednej daleko zabranej królewnej,
 Ona siadłszy nad morzem lamentuje rzewnie.”⁵⁴

Tu przerwiemy, choć „akcja” trwa jeszcze dalej. Imię Kloryndy od razu naprowadza na ślad. Twardowski najwyraźniej pamiętał o „receptce” na epikę, jaką wyznaczył przekład *Jerozolimy wyzwolonej* Tassa pióra Piotra Kochanowskiego. Materię heroiczną należało wzbogacać o wątki romansowe. A ponieważ znaleźliśmy się w Turcji to i romansowość powinna być orientalna, albo przynajmniej we wschodnie szaty przybrana. To całkowicie logiczne. Dodajmy jeszcze gwoli ścisłości, że owej „romansowości” nie poddał się jedynie sam książę Zbaraski, który „gra w warcaby noc zwyciężył onę”, co już było zgodne całkowicie z rzeczywistymi wydarzeniami.

Przeważna legacya... jest oczywiście do pewnego stopnia utworem heterogenicznym (przynajmniej w naszym dzisiejszym odczuciu) – porusza się bowiem po szerokim spectrum, od hodoeporikonu począwszy a na romansie skończywszy. Ale jednocześnie musimy pamiętać, iż właśnie taki szeroki wachlarz możliwości był wpisany w tradycję staropolskiej epopei wierszowanej i że ram owej tradycji nigdzie w utworze nie przekroczone. Nie jest więc *Przeważna legacya...* tworem

⁵⁴ Tamże s. 191.

amorficznym i to różni ją w sposób zasadniczy od późniejszego *Poselstwa wielkiego* [...] Stanisława Chomentowskiego... Franciszka Gościeckiego.

Samuel Twardowski stał przed jeszcze jednym trudnym zadaniem. Przywołując poetycki (literacki) obraz orientu tureckiego nadawał mu jednocześnie znamiona jakości estetycznej, co z kolei zmuszało do wytyczenia granicy pomiędzy światem „swoim” a „obcym”, egzotycznym. Zwykły diariusz podróżny nie musiał tego robić, gdyż w nim segmentacja materiału nie polegała na jakościach estetycznych i była odbiciem czysto mechanicznego porządku zapisów dziennych. Co innego jednak epos. Tu moment wejścia w rzeczywistość egzotyczną musiał być wyrazisty. Linie takiego podziału wytyczył Samuel Twardowski dwukrotnie, choć raczej było to wynikiem jego niepewności odnośnie widoczności takiego rozdzielenia światów, niż celem samym w sobie. Pierwsza granica nakłada się w jego utworze na geograficzną linię przebiegu Dunaju a jej sygnałem formalnym jest raptowne „zagęszczenie” poetyckiego opisu. Polega to na tym, iż zamiast rejestracji wyłącznie syntetycznej, określającej mijane miejsca (miejscowości, góry, rzeki) przy pomocy jednej ich właściwości (przydawki), stanowiącej jakby sygnał wywoławczy - pojawia się opis mieszański, gdzie obok pierwszego typu w równej mniej więcej proporcji mamy ujęcia szczegółowe, mające charakter drobiazgowej deskrypcji, stosujące często efekty malarskie: złudzenie przestrzeni i perspektywy, wyrafinowaną grę barw i światła. Moment, gdy ten nowy typ opisu mijanych miejsc po raz pierwszy się w tekście *Przeważnej legacji*... pojawia, jest jednocześnie sygnałem dla czytelnika, że obserwowany świat zmienił się oto w swoich cechach jakościowych:

„Już Bukareszt sławny gród multański mijamy,
Już Niezuł, i Kielnestę rzeki przebywamy;
Już i Kaługierany, i onę ostrowę,
Gdzie Turków sto tysięcy Michał zbił na głowę.
Przepławim w tym Serepkę Mołdawów granicę,
Która przedtym po Dunaj. Dziś prze dwu różnicę
Braciej gospodarczyków; i Dziurdziów z tej strony,
I Braiłów turecką strażą opatrzoney.
Stąd w górę się podniósłszy, obaczmy w równinie
Dunaj, jako bystrze i szeroko płynie:
Rzekę przednią Ewropy. Która w horyzoncie
Począwszy się Helwetów, w czarnym znika Poncie;
Po niej żyzne ostrowy, gdzie po wdzięcznej trawie,
Gęsi, i białopióre pasą się żurawie;
Krzyk i lament łabęci echo w cieniu sporzy,
Z łożnice gdy różanej przyjdzie wstawać zorzy.
Po nurtach nereidy z sobą harce zwodzą,

A w cieniu spracowane myrtami się chłodzą;
 Brzegi bluszcz bujne snuje, z tej i owej strony,
 Smakiem najdoskonalsze żółcą się melony.
 Ciekawych pełno pływa rybołówów wszędy,
 Ci po jazach jesiotry, ci na sielne wędy
 Biorą wyzy [bieługi – M.P.] ogromne, ci w lekkie sageny
 Czeczugi, i złożone imają barweny."⁵⁵

Zwróćmy uwagę, że o ile znakiem wywoławczym Bukaresztu jest określenie: „gród sławny”, Braiły – że jest „turecką strażą opatrzona”, o tyle w przypadku Dunaju nie kończy się na określeniach: „bystrze i szeroko płynie”. Następuje cały panoramiczny obraz wykorzystujący najlepsze doświadczenia malarstwa barokowego w zakresie pejzażu, co już dość dawno wykazała w swej książce Róża Fischerówna.⁵⁶ Tego typu szczegółowe ujęcia, chciałoby się rzec wręcz „zbliżenia czy najazdy filmowej kamery”, od tego momentu staną się stałym składnikiem świata przedstawionego i same w sobie będą stanowiły hasło wywoławcze orientalnego charakteru obserwowanej rzeczywistości.

Wytaczając granicę na Dunaju nie kierował się autor *Władysława IV*, jak się wydaje, wyłącznie osobistymi odczuciami w tej mierze. Wszystko wskazuje na to, iż w społeczeństwie staropolskim istniało ogólne przeświadczenie, iż przekroczenie tej rzeki jest momentem wejścia w świat „obcy”, inny niż nasz. Toteż gdy niespełna sto lat później przez Dunaj przeprowadził się Stanisław Chomentowski, gdy tylko jego stopa dotknęła drugiego brzegu, towarzysząca posłowi „młódź” zgodnym chórem taką oto zaśpiewała mu piosenkę:

„Kiedy przejdiesz za Dunaj, o Polszcze nie dumaj,
 Ale się z obcym krajem, rad nie rad już kumaj.”⁵⁷

Dzielenie światów poprzez „zagęszczenie” poetyckiego opisu było niewątpliwie zabiegiem wyrafinowanym i jako takie właśnie miało pewien dość istotny mankament. Przez nieuważnego czytelnika mogło zostać po prostu nie zauważone. Toteż Samuel Twardowski postanowił ten podział powtórzyć na wszelki wypadek przy najbliższej nadarzającej się okazji. Stanowiło nią pasmo Bałkanów jako następny na trasie wyrazisty punkt geograficzny. Tym razem jednak poeta dla pewności wołał odwołać się do łatwo czytelnych znaków kulturowych, od dawna

⁵⁵ Tamże, s. 46-47.

⁵⁶ Por. R. Fischerówna, *Samuel Twardowski jako poeta barokowy*, Kraków 1931, szczególnie s. 7-8.

⁵⁷ F. Gościecki, *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego...*, Lwów 1732, s. 61.

w tradycji rozróżniających strefy ludzkiego „kosmosu”. Oto początkowy fragment opisu przeprawy przez Bałkany w *Przeważnej legacyi*....:

„Że zatym pod wysokie przymknem się Bałchany.
Imię im niegdy Hemo, gdzie swej Ewrydyce
Płakał długo Orfeus, że snąć obietnice
Nie strzymał Prozerpinie. Po jego tu lutni,
Słonie, lwi, i pardowie skakali okrutni.
Tedy tu jako wciągniem gór ogromnych cienie,
Słoneczne nam zarazem zawał promienie;
Po skałach huk, wiatry się po przepaściach duszą,
Skąd się hurmem wykradzie drzewa silne kruszą.”

Przywołanie w tym miejscu mitu o Orfeuszu bynajmniej nie dziwi, skoro po zejściu z gór wkraczało się do dawnej Tracji. Zaskakujący jest natomiast dobór zwierząt (słonie, lwy, małpy), które jakoby tutaj na górskich szczytach zdruzgotały cudowny instrument pieśniarza. Pomysł dziwaczny, jeżeli nie założymy, że dla Twardowskiego zwierzęta te stanowiły znaki wywoławcze nowej, właśnie egzotycznej rzeczywistości i stąd taki ich dobór, zupełnie nie liczący się z realiami geograficznymi. Lecz żeby móc przejść do innego świata najpierw trzeba zstąpić do piekieł - i o to autor *Dafnidy* również zadbał:

„Znowu się jako pomknem; niebo nam przejasne
Lasy zaćmiał okropne, i parowy ciasne;
Gdzie kto okiem pokinie, nad sobą obłoki,
Pod sobą ujrzy przepaść, i Awern głęboki.”

Samuel Twardowski nawiązuje tu aluzyjnie, jak się wydaje, do wersji najstarszej, znanej nam z *Odysei* i powtórzonej przez Wergiliusza w *Eneidzie*. Przypomnijmy, że Odyseusz wraz z towarzyszami po przybyciu do państwa Kimeryjczyków (gdzie panuje wieczna noc - stąd u Twardowskiego „zaćmienie” jasnego nieba) wykopał dół (u Twardowskiego „parowy ciasne”) i lejąc weń obiaty uczynił „przejście - łącznik” z podziemnym światem. Akt ten z kolei w przypadku króla Itaki, jak i Eneasza, umożliwił dopiero dalszą podróż i przemieszczenie się do nowej rzeczywistości. Tak oto uzbrojony doświadczeniami antyku ruszył Samuel Twardowski, nieco jak pamiętamy przerażony, na spotkanie z tureckim orientem. Ale opowiemy o tym w następnym rozdziale.

*

Egzotyzm w dobie staropolskiej miał nie tylko wymiar przestrzenny, geograficzny, ale również w przedziwny wręcz sposób stał się składnikiem ówczesnych wyobrażeń temporalnych. Tak na przykład już w późnym średniowieczu krystalizuje się tendencja, w której motywy egzotyczne stają się znakami historycznie lub mitycznie oddalonego w przeszłość czasu. Figurki proroków w obramieniu sceny głównej ołtarza Mariackiego Wita Stwosza pobierane zostały w stroje wschodnie po to, aby wskazać, iż reprezentują one Stary Zakon w konfrontacji z głównym wątkiem radości i smutków Matki Boskiej. Jeszcze na początku siedemnastego wieku czyni podobnie Marcin Paszkowski, gdy w swoim *Dyalogu albo rozmowie grzesznego człowieka z anioły...* odziewa pierwszego człowieka, Adama, w strój „cudzoziemski”. A przecież Paszkowski nie jest bynajmniej laikiem w dziedzinie znajomości orientu. Był między innymi autorem swego rodzaju „encyklopedii” o świecie muzułmańskim, zatytułowanej *Dzieje tureckie i utarczki kozackie z Tatarzy* (Kraków 1615), do której dołączył opracowany przez siebie, pierwszy u nas, słowniczek polsko-turecki. Jednak najwyrazistszym przykładem powyższej tendencji staje się powszechna niemal zasada pokazywania oprawców, w scenach malarskich biczowania czy też ukrzyżowania Chrystusa, ucharakteryzowanych na Turków czy Tatarów. Nawet renesans, unikający anachronizmów i dbały o klarowny rozdział różnych tradycji kulturowych, nie był wolny od tych skłonności. W *Modlitewniku Krzysztofa Szydłowieckiego* (1524), znajdującym się obecnie w Bibliotece Ambrosiana w Mediolanie, a pięknie przyozdobionym miniaturami Stanisława Samostrzelnika, na jednej z nich, zatytułowanej *Rzeź niewiniątek*, siepaczom mordującym dzieci towarzyszy nadzorujący ich urzędnik dworski w bardzo pieczołowicie zrekonstruowanym stroju wezyra tureckiego z turbanem na głowie. W niektórych wypadkach proces asymilacji wschodnich wzorców zaszedł tak daleko, że do niedawna w ogóle nie byliśmy go w stanie uchwycić. Takie były między innymi skutki kontaktu ze sztuką cerkiewną wydawałoby się stosunkowo nam najbliższą ale z której paradoksalnie brano właśnie to, co wobec tradycji śródziemnomorskiej najbardziej odległe i obce. Między innymi historycy sztuki z pewnym zdumieniem skonstatowali, iż tak zwany portret sarmacki wykazuje dużą zależność od malarstwa ikon. Przystosowywanie twarzy modelu do pewnego konwencjonalnego szablonu upoźowanej reszty postaci i tła, ostra płaszczyznowość przy niezwykle troskliwie odwzorowanej ozdobności stroju, biżuterii, atrybutów rodowo - stanowych, wszystko to kłóci się z zachodnioeuropejskim poczuciem „mimesis”, przypomina natomiast umowny sposób przedstawiania rzeczywistości widzialnej ma-

larstwa cerkiewnego. Co więcej, sam proces miał tutaj, jak się wydaje, charakter sprzężenia zwrotnego. Ikony wpłynęły bowiem na portret sarmacki, ale na nim z kolei wzorować się poczęły ukraińskie „parsuny”.⁵⁹

Ów wybór wschodniego modelu w miejsce zachodnioeuropejskiego jest jeszcze bardziej widoczny w procederze przyozdabiania obrazów otoczonych kultem religijnym tak zwanymi sukienkami czy dekoracyjnymi blachami. Świadczy bowiem o całkowitej zmianie samego sposobu odbioru przekazu artystycznego, który w tym momencie przestaje być werystycznym przedstawieniem osoby czy wydarzenia, a zaczyna pełnić funkcję zbiorowego wyznania spełniającego się przez „stosowność” nałożonej ozdoby, zazwyczaj zresztą bardzo bogatej.⁶⁰

Mieliśmy także staropolskich orientalistów. Wymienić tu można Krzysztofa Dzierżka (I), tłumacza wysłanego około roku 1570 do Konstantynopola na praktykę w kancelarii sułtańskiej i przebywającego tam przez 6 lat, a później po powrocie do kraju wielokrotnie jeszcze jeżdżącego na Wschód w różnych misjach dyplomatycznych. W wydanej w 1596 roku *Lidze z zawadą koła poselskiego...* zamieścił on przerobione przez siebie trzy bajki wschodnie. Postacią zdecydowanie najważniejszą pod tym względem jest jednak Samuel Otwinowski, również tłumacz kształcony w Turcji przez lat siedem na początku XVII wieku, ożeniony z Turczynką, autor opisu państwa tureckiego, będącego przeróbką głównie dzieła Ain-i-Aliego, ale także zawierającego w ostatniej, trzeciej części wzbogacone komentarzami i dodatkami *Pamiętniki Janczara*.

Dokonał również Otwinowski tłumaczenia, prawdopodobnie najwcześniejszego w Europie, utworu pisarza perskiego z XIII wieku, Saadiego (z Szyrazu), zatytułowanego *Gulistan*. Powstanie przekładu *Ogródu różanego*, który podobnie jak przeróbka z Ain-i-Aliego pozostał w rękopisie i wydany został drukiem dopiero w drugiej połowie XIX wieku⁶¹, może skłaniać do zastanowienia, dlaczego wybór padł właśnie na Saadiego. Jak się przypuszcza, Otwinowski prawdopodobnie uznał, iż w odróżnieniu od innych dzieł literatury perskiej utwór ten będzie stosunkowo zrozumiały dla czytelnika polskiego. Praktyczne rady etycznego postępowania przeplatane żartobliwymi anegdotami i fraszkami nie kłóciły się bowiem ze światopoglądem chrześcijańskim i miały charakter uniwersalny. Zresztą Otwinowski na wszelki wypadek pousuwał z tekstu większość formuł modlitewnych islamu i całkowicie wyciszył liczne aluzje homoseksualne. Przypomnijmy też w tym miejscu, iż swego czasu Maria Wrześniowska sugerowała wpływ fraszek Saadie-

⁵⁹ Por. T. Chrzanowski, *Orient i orientalizm w kulturze staropolskiej*, w: *Orient i orientalizm w sztuce*, Warszawa 1986, s. 48.

⁶⁰ Tamże, s. 49-52.

⁶¹ *Perska księga [...] nazwana Gulistan to jest Ogród różany...*, wyd. I. Janicki, Warszawa 1879.

go na niektóre utwory Jana Kochanowskiego, Melchiora Pudłowskiego i Piotra Franciszka Alojzego Łoskiego.⁶² Sprawa jest oczywiście niejasna i wymaga dokładnego przebadania. Wracając jednak do Otwinowskiego przypomnieć również wypada, iż, jak się przypuszcza, przekład został dokonany nie z perskiego oryginału, a z tureckiej przeróbki⁶³, co zresztą wydaje się zjawiskiem typowym. Wschód jawił się bowiem, przynajmniej początkowo, w obrazie najbliższego Europy świata islamu, szczególnie tureckiego, a dopiero za jego pośrednictwem docierano dalej, do innych, już niezbyt dokładnie rozróżnianych pogan. Ale i tak tłumaczenie naszego orientalisty, ze względu na duże zbliżenie do oryginału, jest czymś wyjątkowym na tle kultury staropolskiej. Regułą bowiem było, iż wschodnie wątki literackie docierały do nas zazwyczaj w postaci tak głęboko już zaadaptowanej przez średniowieczne piśmiennictwo łacińskie, że przeciętny czytelnik nie miał w ogóle świadomości ich orientalnego (egzotycznego) charakteru, chociaż – jak pisze Barbara Majewska – „społeczność polska [...] odbierała je jako wytwory piśmiennictwa obcego”.⁶⁴ O polskich nawiązaniach do legendy biograficznej Buddy (*Budasafi Balawahar*), przyjmujących u nas, jak i w reszcie Europy, postać paraboli o Barlaamie i Jozafacie, wspominaliśmy już wcześniej. Tutaj dodamy tylko, iż zarówno w wersji Skargi (i jej wierszowanej przeróbki u Baranowicza), jak i u Piskorskiego i Kuligowskiego, sam Jozafat (Budda) traktowany jest jako chrześcijański eremita i nie sposób rozpoznać w nim założyciela jednej z największych religii świata. Asymilacja całkowicie przesłoniła postać pierwowzoru. Bardzo podobnie jest też z *Poncjaniem. Księga Sindbada, czyli księga siedmiu węzłów*, która za pośrednictwem wersji średnioperskiej przedostała się z Indii do Europy, tu wkroczyła w postaci dwóch różniących się od siebie redakcji: greckiej (koniec XI wieku) Michała Andreopulosa i łacińskiej (z 1184 roku) J. de Alta Silvy. Na dodatek Jan z Koszyczek przełożył w 1530 roku tylko skrót wersji łacińskiej (*Pontianus aut facta septem sapientum*), europeizując w realiach poszczególne opowieści, a nawet wymieniając je na inne, na przykład zaczerpnięte z *Gesta romanorum*. Równie skomplikowane są przekształcenia romansu Pseudo-kallistenesa o Aleksandrze Wielkim (u nas dwa przekłady z wersji łacińskiej: pierwszy Leonarda z Bończy – *Historia Aleksandra Wielkiego Króla Macedońskiego o walkach*, powst. ok. 1510 r. i drugi anonimowy – *Historia o żywocie i znamienitych sprawach Aleksandra Wielkiego...*, Kraków 1550), a także bajek zwierzęcych ze zbioru *Kalila i Dimna*, opracowanego przez Ibn al-Mukaffę (się-

⁶² Por. M Wrześniowska, *Uwagi o Gulistanie i fraszce polskiej*, "Lwów Literacki" 1937 z. 3, s. 5.

⁶³ Por. B. Baranowski, op. cit., s. 99.

⁶⁴ B. Majewska, op. cit., s. 525.

gającego poprzez wersję średnioperską do indyjskiego pierwowzoru *Piñcioksiagu*), w Europie znów mających wersję grecką (Symeona Setha, koniec XI w.) i łacińską (Jana z Kapui, druga połowa XIII w.), które w naszej literaturze między innymi zasiliły *Rozliczne a znamienite baśni z rozmaitych ksiąg wybrane...*, drugą część *Żywota Ezopa Fryga...* Biernata z Lublina (pierwsze nie zachowane wydanie: Kraków 1522).⁶⁵

Obok tego artystycznego i literackiego spotkania z egzotyką Wschodu napomknąć trzeba także o pierwszych próbach poznania naukowego. Tak na przykład w połowie XVII wieku działał w Rzymie polski arabista, Dominik Ślężak ze Skorogoszcza. Jego dziełem jest wzbogacony komentarzami łaciński przekład Koranu, a także słownik arabsko - włoski.⁶⁶ Także ze środowiskiem polskim w stolicy papieżstwa związana jest postać Tomasza Ignacego Dunin Szpota, jezuita pochodzącego z Podlasia, spowiednika dla Polaków przy bazylice św. Piotra. Napisał on na ziemi włoskiej czterotomową historię Chin za okres od 1580 do 1707 roku, przygotował rozprawę o postępach chrześcijaństwa w tym kraju w przedziale lat 1664-1700.⁶⁷ Trzeba też wspomnieć o Franciszku Mesgnien-Menińskim, Lotaryńczyku na służbie u Jana Kazimierza, o jego projekcie założenia w Warszawie szkoły języków orientalnych i będącym jego dziełem monumentalnym słowniku *Linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae...* z 1680 roku, gdzie w części poświęconej prozodii języków krajów muzułmańskich zamieszczony został pierwszy w Europie łaciński przekład z Hafiza.

Na co dzień jednak wizję odległych kontynentów i leżących tam krain w społeczeństwie staropolskim kształtowało jedno przede wszystkim dzieło, którego wciąż nie doceniamy. Była to *Kronika wszytkiego świata...* Marcina Bielskiego (Kraków 1551). Jak się okazuje, to wcale nie trochę bardziej nowoczesny, tłumaczony z włoskiego Jan Botero zwany Benesiusem i jego *Relazioni universali...*⁶⁸, ani Giambattista Ramusio - autor *Delie navigazione e viaggi...*⁶⁹, ale właśnie „mistrz” Marcin na trwałe wprowadził do staropolskiej kultury wyobrażenia

⁶⁵ Problematykę tę, pomimo skrótości wynikłej z poetyki hasła słownikowego, bardzo precyzyjnie omawia Barbara Majewska. Por. tamże, s. 525-526, 529.

⁶⁶ Pierwszy przekład Koranu na łacinę datuje się obecnie na około 1141 rok. Por. *Maty słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Warszawa 1971, s. 287.

⁶⁷ Por. W. Gramatowski, I. Kadulski, *Dokumenty polskie w zbiorach Archivum Romanorum Societatis Iesu*. w: *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990, s. 165.

⁶⁸ *Relatiae powszechne abo nowiny pospolite Jana Botero Benesiusa*, Kraków 1609, Kraków 1613; jako *Theatrum świata wszytkiego*, Kraków 1659.

A. Sajkowski, *Znajomość włoskiej literatury geograficzno -podróżniczej w Polsce....* w: *Studi Slavistici in ricordo di Carlo Yerdiani*, Pisa 1979, passim.

związane z egzotycznymi krainami. Wpływ jego dzieła sięga głęboko nawet w pierwszą połowę XVIII wieku, a jego echa odnajdujemy nie tylko u ówczesnych poetów, jak Drużbacka, ale nawet u wybitnych naukowców tych czasów, na przykład u Władysława Aleksandra Łubieńskiego, co w dalszej części pracy będzie jeszcze zasygnalizowane.

Do kręgu literatury popularnej zaliczyć też wypada przedziwne dzieło Szymona Starowolskiego zatytułowane *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu*, mające chyba największą ilość wydań z omawianych w tej pracy tekstów, co może świadczyć o wielkiej jego poczytności.⁷⁰ Sam autor w tureckiej stolicy nie był i opierał się, jak przypuszczają zgodnie badacze, na jakimś przewodniku włoskim, którego jednak nie udało się do tej pory zidentyfikować.⁷¹ Toteż szacowny kaznodzieja, niepewny co do swoich kompetencji (i słusznie), o takowych próbuje od samego początku swego czytelnika przekonać. Nie dość, że „wymierzył” dokładną długość murów otaczających Konstantynopol, „policzył” ilość sklepów znajdujących się na Wielkim Bazarze, ale był nawet w stanie określić liczbowo... ilość bułek zjadanych codziennie przez ucznia jednej ze stu dwudziestu koranicznych medres w mieście (dla ciekawości - „cztery”). Nie zmienia to jednak faktu, że spora część informacji i opisów poczynionych przez Starowolskiego zupełnie nie przystaje do rzeczywistego obrazu miasta i jego zabytków - na co kilka przykładów podamy w rozdziale następnym. Bo tak naprawdę autora *Hekatomantas* interesują wyłącznie *mirabilia*, tym razem konstantynopolitańskie i taką to ścieżką prowadzi swego czytelnika. A to w Jedykule źródło z wodą „rurami” prowadzoną za starych lat jeszcze, tak sztucznie, że nikt nie może wiedzieć skąd ona przychodzi⁷², a to w podziemiach kościoła św. Zofii tajemnicze dzbany pełne „oleju jakiegoś starego”⁷³ a na koniec „gwóźdź programu turystycznego” - rzut oka na „rozpustę pogan” czyli sceny haremowe zrekonstruowane przez Starowolskiego z podejrzaną wręcz pieczołowitością. Oto mała próbka - najpierw wybór:

„[...] prowadząc go [tj. cesarza - M.P.] do tej sale, kędy one panny zgromadzone będą, które oraz wszystkie ukłoniwszy się cesarzowi (bo stoją jedna od drugiej jakoby na łokieć), potym parami się mu kłaniają, gdy śródkiem nich idzie przypatrując się im, a pani stara za nim. I tak przejdzie kilka razy między niemi, upatrując która się mu podoba, a która się mu podoba, na tę ciśnie chustkę swoje, którą już na to trzyma w ręku. Ona wzięwszy z ukłonem, całuje tę chustkę i zawiesi ją sobie na szyję; i to jest znak, że ją tej nocy weźmie do łóża swojego. A cesarz zaraz

⁷⁰ Kraków 1646, 1647, 1649, 1665, 1695, 1701, 1715.

⁷¹ Por. B. Baranowski, op. cit., s. 155; I. Lewandowski, *Wstęp*, w: S. Starowolski, *Wybór z pism*, oprac. I. Lewandowski, Wrocław 1991, s. LXVIII.

⁷² S. Starowolski, *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu*, Kraków 1646, s. 4.

⁷³ Tamże, s. 7.

odchodzi do pokojów swoich, którego pani stara wyprowadza z rewerencyą aż do drzwi, kędy warta murzyńska stoi.⁷⁴

Później przygotowanie:

„Wraca się potym cesarza wyprowadziwszy pani stara do panny onej, którą sobie cesarz obrał, i z wielkim uszanowaniem prowadzi ją do łaźniej, kędy są wody rozmaitymi zapachami przyprawne, aby się kąpała w wannie. A gdy z łaźnie wynidzie, daje jej chusty i szaty, także dziwnemi odorami perfumowane, i naucza ją jako sobie ma postępować, gdy do cesarza przyjdzie...”⁷⁵

Na końcu zaś finał:

„Przyprowadziwszy tedy onę pannę, sama ją pani stara rozbiera, i kiedy się kładzie na łóżu cesarskim, da znać cesarzowi, który tymczasem rozbiera się w innym pokoju, a jak skoro wnidzie, ona ukłoniwszy się odchodzi, a zostawuje przy nim na strażę trzy baby...”⁷⁶

Przy okazji nasz kaznodzieja rozwodzi się długo nad „dyskrecją” owych „bab”, z których pierwsza tkwi schowana za kotarą przy drzwiach, druga jest w antykamery, a trzecia w pomieszczeniu do antykamery przylegającym. Biedne nie mogą ani drgnąć, ani nawet kaszlnąć. Na szczęście są zmieniane co trzy godziny. Dalej mamy dość długi fragment opisujący przypadek, gdy cesarz w którejś z panien szczególnie sobie zasmakuje. Niewątpliwie ten typ „egzotyki”, opisany przez Starowolskiego, w społeczeństwie sarmackim przywykłym (w większości) do monogamicznych związków musiał budzić żywe zainteresowanie i działał pewnie mocno na wyobraźnię.

*

Egzotyzm pojawiał się w sztuce i kulturze zachodniej Europy zazwyczaj w schyłkowych okresach pewnych tendencji stylistycznych, wtedy gdy przesyt określonych konwencji i sposobów patrzenia zmuszał do poszukiwania dziwaczności, czegoś co określano właśnie jako „bizarre”. Tak było w przypadku międzynarodowego gotyku, manieryzmu a później rokoka. Świadczą o tym średniowieczne bestariusze i efemerydy w dekoracji gotyckich katedr, manierystyczne rezydencje w Bomarzo i Bagherii tworzące cały spektakl fantastyki pomieszaną z egzotyką. Owe wzorniki sztuki zdobniczej przenikały także na tereny ówczesnej Polski i choć do przełomu XVII i XVIII wieku działo się to tylko incydentalnie, docierały

Tamże, s. 45.

Tamże, s. 46-47.

Tamże, s. 47.

daleko na prowincję, co nawet i dzisiaj musi wzbudzać zdumienie u przygodnego widza. Tak na przykład w małych Uchaniach, w parafialnym kościele, na manierystycznym nagrobku Pawła i Anny Uchańskich z przełomu XVI i XVII wieku, wśród bogatej dekoracji roślinno-zwierzęcej... pojawiły się postaci „indyjskich tancerek”. Dwie figury flankują po bokach dolną niszę we wdzięcznych esowatych pozach sugerujących ruch taneczny, ubrane są w niezwykle krótkie tuniki o orientalnym wyraźnie wyglądzie i tegoż typu ozdoby. Dodajmy do tego (rzecz nie-spotykana) polichromię o ostrym zestawieniu barw, która kiedyś w całości pokrywała nagrobek, a z której zostały dziś tylko szczątkowe fragmenty; dodajmy cztery smocze szyje zwieszające się z górnej partii gzymsowania monumentu oraz dwa pierzaste gryfy w tej samej linii co „indyjskie tancerki”, tylko jeszcze bardziej na bok.⁷⁷ Całość musiała kiedyś robić wrażenie doprawdy niezwykle, wręcz bajeczne, zarówno feerią żywych barw jak i natłokiem dziwacznych kształtów. Paweł Uchański zmarł w Konstantynopolu w 1589 roku. Fundatorką nagrobka była jego żona, Anna z Herburtów (zmarła w 1619 roku). Może ów egzotyczny „kostium” miał za zadanie przywołać „orientalne” okoliczności śmierci jej męża. Może! Bo z drugiej strony wszystko wskazuje na to, iż „indyjskie tancerki” pełniły w gruncie rzeczy funkcję postaci alegorycznych, towarzyszących tego typu przedstawieniom. Przekonuje o tym niemalże wierna kopia nagrobka z Uchań, która znajduje się w kościele parafialnym w Radzynie Podlaskim. Monument jest datowany na początek XVII wieku i przypisywany pińczowskiej pracowni Santi Guccio. Ale chyba nie samemu mistrzowi, gdyż w odróżnieniu od realizacji w Uchaniach charakteryzuje go niska jakość wykonania; różni się też inną płaskorzeźbą w zapiekach górnej niszy. Został sporządzony dla Mikołaja Mniszcha i jego żony, Zofii. Ze względu na nieudolność wykonawcy nagrobka z Radzyna Podlaskiego „indyjskie tancerki” przypominają raczej „tancerzy” i to dość pulchnych kształtów. Ważne jest jednak to, że jedna z figur trzyma w rękach kolumnę - mamy więc prawo odczytywać ją po prostu jako Fortitudo.

Motywy egzotyczne, również sporadycznie, pojawiały się w dekoracji wnętrz świeckich. Tak jest na przykład w wielkiej sali ratusza poznańskiego, przebudowanego w latach 1550-1560 (Giovanni Battista Quadro). Tutaj na sklepieniu narracyjne ciągi dotyczące Kurcjusza, Herkulesa, Samsona i Dawida zostały przeplecione motywami zwierzęcymi, fantastycznymi i egzotycznymi właśnie.

Również pod wpływem Zachodu, jak się wydaje, ukształtowała się u nas moda na różnego rodzaju dworskie przedstawienia parateatralne z udziałem egzo-

Najpiękniejsze pierzaste smoki i gryfy znajdujemy na słynnym nagrobku Firlejów w Bejskach (lata 1594-1600, warsztat Tomasza Nikła), ale nie ma tam „indyjskich tancerek”.

tycznych zwierząt, Murzynów (lub postaci Murzynów tylko udających) a także przedstawicieli innych dalekich nam nacji. Tak na przykład gdańscy kuśnierze ucharakteryzowani na mieszkańców Czarnego Łądu witali uroczystym festynem przybyłego na miasta w 1651 roku Jana Kazimierza. Podobnie było wcześniej, w roku 1645, gdy do Gdańska przybyła Ludwika Maria Gonzaga. „Murzyni” występowali już na weselu Zygmunta III z Anną Habsburżanką (1592), natomiast podczas zaślubin Jana Zamoyskiego z Gryzeldą Batorówną w 1583 roku najpierw pojawili się trębacze „murzyńscy”, później słoń (chyba autentyczny), a na końcu „Murzyni” na trzech wielbłądach trzymający w dłoniach złociste baldachimy. Niezależnie od tego murzyńskich służących (już całkiem prawdziwych) mieli polscy monarchowie (Stefan Batory, Władysław IV, Jan III Sobieski) a także magnaci (Hieronim Radziwiłł, Jerzy Lubomirski i inni). Ciekawym świadectwem literackim tej mody jest wiersz Jana Smolika z *Fragmentów* zatytułowany *Marias albo satyr dworski do Murzyna w Sarmacyjej*. W utworze tym, wykorzystującym pertrarkizującą topikę, sarmata wprowadza Murzyna w arkana miłości dworskiej, w szczególności zaś ostrzegając go przed lekkomyślnością i nieuwagą Kupidyna. Wygląda na to, iż rzeczywiście mieszkańcy Czarnego Łądu stali się elementem wręcz przynależnym do dworskiej pompy.

Bohdan Baranowski w klasycznej już dziś pracy *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku* dla owego obcowania z orientem, jako rzeczywistością geopolityczną i kulturową, próbował wprowadzić sztuczną granicę przypadającą na przełom wieków XVII i XVIII. Pisał między innymi:

„W tym bowiem czasie w stosunkach Polski ze Wschodem zachodzą decydujące zmiany. Zarówno traktat karłowicki jak i wiele innych wydarzeń tak politycznych jak gospodarczych spowodowały, że uwaga całego społeczeństwa polskiego coraz to bardziej odwracana była od spraw wschodnich.”⁷⁸

Nie wydaje się to jednak słuszne, a takie sztuczne wyłączenie pierwszej połowy XVIII wieku z obszaru penetracji badawczej jest nieusprawiedliwione. Okres ten jest bowiem znacznie bliższy pod tym względem formacji staropolskiej niż postawie oświeceniowej. Co prawda stosunki ze Wschodem muzułmańskim nabierają charakteru pokojowego, ale cała reszta wraz z kulturowymi reperkusjami ma charakter wyraźnej ciągłości, tyle że wzbogaconej w sposób istotny o elementy już tylko dla późnego baroku charakterystyczne. Przedstawimy tę problematykę w rozdziale: *Azja, Afryka czy Europa?*

Sarmaci w Konstantynopolu

Konstantynopol zawsze fascynował przybyszy z dawnej Polski - niezwykłą urodą swego położenia jak i głęboko przez nich odczuwaną starożytnością. Działo się tak w jednakowym stopniu w XVI, w XVII jak i jeszcze w pierwszej połowie XVIII wieku. Owa niczym nie skrywana fascynacja każe porzucić jakiejkolwiek podejrzanie o brak umiejętności przeżywania momentu zetknięcia się z „obcym” światem przez sarmatów. To, co pozostawili, daje świadectwo owej umiejętności głębokie i piękne, chyba najpiękniejsze, jakie powstało w naszej literaturze przedromantycznej.

Dla nich, ludzi z morzem przecież nie obytych, widok olbrzymich, przewalających się mas wody, niosących gęste ławice ryb i wartkim prądem wtłaczanych z Morza Czarnego (Pontus Euxinus) w oddzielającą Europę od Azji wąską gardziel Bosforu, z impetem obmywających od strony wschodniej cypel miasta, dodatkowo z północy oddzielony od Galaty (Pera) zatoką Złotego Rogu (Chrysokeras); cypel najeżony lufami olbrzymich armat Seraju, by potem nieco się uspokoić i rozlać od południa w Morzu Marmara (Morze Białe, Propontis), ale tylko po to, by ponownie zawęzić się w bliźniaczej Cieśninie Dardaneelskiej (Hellespont) - to wszystko, owa „Brama Szczęśliwości”, jak to nazywali Turcy, miało wymiar nie tylko przeżycia estetycznego, stanowiło także odkrycie metafizycznego wymiaru fenomenu natury. Ów obcy świat objawiał jej potęgę i dostojne piękno w skali dotąd nigdy nie przeżywanej. Było to odkrycie, dodajmy, bodaj po raz pierwszy tak zgodnie i na taką skalę zaświadczone w naszej literaturze. Doświadczyli tego wszyscy, którzy tam byli, bez względu na ich indywidualną wrażliwość i skalę artystycznej wyobraźni. Samuelowi Twardowskiego dane było przeżyć to dwukrotnie, po raz pierwszy gdy z dzielnicy portowej Sirkeci, wodami Ramienia św. Jerzego (część Bosforu sąsiadująca ze Złotym Rogiem) płynął na Galatę, gdzie Krzysztof Zbaraski wraz ze swoim orszakiem miał wizytować zagranicznych posłów:

„Płyniem w pięknych peremach po Poncie wesoło,
Najady i delfini igrają nas w koło,

Harce z sobą staczając, zwłaszcza z Hellesowi,
 Gdy płyną ku bystremu w zwodę Bosforowi.
 Jeśli ludziom natura w czym dogodzić chciała,
 Wszystko to jako na sznur jeden tu zebrała;
 Którą część morza starzy zwali Chryzocera,
 A leje między wielkim Stambolem i Pera,
 Wdzięczne dwa czyni porty..."¹

Na naszych oczach wyobraźnia poety zamieniła płynące pod prąd z Hellespontu „w zwodę Bosforowi” ławice ryb w mitologiczny orszak najad i delfinów... i nie jest to tylko poetycki ozdobnik. Że o ławice ryb właśnie chodzi, uświadamia chociażby odpowiedni opis u Szymona Starowolskiego, który notabene nigdy w Konstantynopolu nie był, a przeniósł się tam tylko oczyma wyobraźni, posługując się przy tym prawdopodobnie, jak to już sygnalizowaliśmy, włoskimi przewodnikami.

„Leży tedy to miasto jakoby na jednym klinie ziemie, morzem z obu stron oblany, mając z jedną stroną kanał Helespontum nazwany, którym woda z Morza Czarnego do Morza Białego Propontidis rzezonego, pędem wielkim idzie, ryb w sobie rzecz nieprzebraną mając.”²

Starowolski w sposób oczywisty pomylił tu Bosfor z Dardanelami (Hellespontem), co zresztą w relacjach staropolskich jest sytuacją nagminną, zdarza się czasami również i Twardowskiemu. Wróćmy jednak do samej metamorfozy zamieniającej ławice ryb w najady i delfiny. To wyraźny przykład próby asymilacji w zetknięciu ze zjawiskiem sobie nie znanym, a jednocześnie jeszcze jeden dowód na to, iż nie sposób uciec od utrwalonych we własnej kulturze wyobrażeń, stereotypów ukształtowanych przez religię, filozofię czy sztukę, którymi to konwencjami za wszelką cenę chce się uchwycić to, co nowe. Ale właściwie innej drogi nie ma. W tym wypadku na wyobraźnię Twardowskiego oddziałał utrwalony w sztuce europejskiej temat morskich igraszek bóstw wodnych (nereid i trytonów) z delfinami, temat w XVI wieku wykorzystywany w dekoracji kaplic grobowych (np. płaskorzeźba ściany tarczowej w Kaplicy Zygmuntowskiej przy Katedrze Wawelskiej), w dobie baroku zaś pojawiający się głównie w świeckich wnętrzach pałacowych (np. faseta w pałacu wilanowskim obejmująca plafon *Lata* w sypialni Sobieskiego)³. Byłaby to więc próba opisanie egzotycznego świata natury przy po-

¹ S. Twardowski, *Przeważna legacya (...) Krysztopha Zbaraskiego...*, wyd. 2, Kraków 1639, s. 155.

² Tekst według wydania: S. Starowolski, *Dwór cesarza tureckiego i rezydencyjnego w Konstantynopolu*, Kraków 1646, s. 1-2.

³ Szerzej o tym motywie, jego genezie, tradycji i znaczeniu pisałem w: M. Prejs, *Tajemnica arki-dyjskiej groty*, „Barok” R. 1: 1994, nr 2, szczególnie s. 90-92.

mocy ugruntowanych, europejskich stereotypów kulturowych - co, jak się wydaje, jest dla autora *Nadobnej Paskwaliny* postawą szczególnie charakterystyczną.

Wróćmy jednak do samego „spektaklu” przetaczających się u stóp Konstantynopola, stłoczonych mas wód. Zjawisko fascynowało już wcześniej, w XVI wieku, przybyłych tam Polaków. Inteligentny i precyzyjny Erazm Otwinowski starał się oddać, nie uciekając się przy tym do żadnych kulturowych „podpórek”, przede wszystkim samą siłą, energią obserwowanego rozpędzonego żywiołu:

„[...] Czarne Morze tam pod Konstantynopolem 20 mil włoskich wchodzi w ciasny meat, którym spada wielkim pędem jako najbystrzejsza rzeka in Propontidem, to jest w Białe Morze, tak iż się wały o seraj cesarski roztrącają...”

Jak się wydaje, ludzi renesansu pociągała i niepokoiła jednocześnie możliwość tak znacznego stłoczenia ogromnych mas wód, niepokoiła do tego stopnia, że próbowali zakres tego zjawiska po prostu zmierzyć.⁵ To jakby próba przekonania samego siebie, że to co się ogląda, jest w ogóle możliwe. Tę postawę widać już wyraźnie w opisie Macieja Strykowskiego:

„Jest miejsce w Tracyjej, gdzie Pontus Euxinus albo Czarne Morze przez Propont do Helespontu Białego Morza wąską ciasnością idzie na strzelbischu z łuku, indzie na trzech, indzie na dwu bystrym pucim jak rzeka wpada przez te ciasność.”⁶

Owa „bystra puć” (droga) to oczywiście opisywany przez nas potężny prąd morski, przykuwający uwagę staropolskich peregrynatów. Nie da się ukryć, że u Strykowskiego zamieszanie z nazwami geograficznymi jest jeszcze większe niż to, które obserwowaliśmy u Starowolskiego. Tutaj wszystko jakby się przesunęło „o jedno oczko”. Propontis (Morze Marmara) zajęło miejsce Bosforu, z kolei na jego miejsce „przesunął się” Hellespont (Dardanele). Dzisiejszego czytelnika ogarnia zgroza, gdy odczytuje te zapiski, ale przecież trzeba zrozumieć, iż owa wielość bardzo zróżnicowanych akwenów morskich przyprawiała przeby-

[E. Otwinowski], *Wypisanie drogi tureckiej...* Tekst według wydania: *Podróże i poselstwa polskie do Turcyi*, wyd. J. I. Kraszewski, Kraków 1860, s. 18.

⁵ Hanna Dziechcińska, badając diariusze staropolskie z podróży po Europie Zachodniej, wskazała na analogiczny proceder „mierzenia”, charakteryzujący ówczesnych peregrynatów, ale, co ciekawe, w tym wypadku dotyczył on nie ścieśnienia, ale wręcz odwrotnie, ogromnej szerokości, wielkości, a jego przedmiotem były przede wszystkim założenia urbanistyczne i monumentalne budowle.

Por. H. Dziechcińska, *O staropolskich dziennikach podróży*, Warszawa 1991, szczególnie s. 50–52.

M. Strykowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach [...] sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego...*, oprac. J. Radziszewska, Warszawa 1978, s. 462.

wających tam sarmatów o istny zawrót głowy; podziwiali ten obcy świat, ale byli w nim całkowicie zagubieni i zdeorientowani.

Maciej Strykowski w Stambule przebywał przez pięć miesięcy w 1574 roku, jako uczestnik poselstwa Andrzeja Taranowskiego, który zresztą do Turcji jeździł kilkakrotnie. Czas wolny od zajęć oficjalnych poświęcił głównie studiowaniu dzieł historiografii tureckiej, podsuniętych mu przez Amurata czausza, poturczeńca, byłego mnicha węgierskiego, pracującego w kancelarii sułtańskiej.⁷ Umożliwiło to zresztą Strykowskiemu później, już po powrocie do kraju, sporządzenie najważniejszego w całej dobie staropolskiej opisu dziejów i upadku tej metropolii, dzieła zatytułowanego *O wzięciu Konstantynopola albo Carygroda...*, które później jako autonomiczna całość zostało przez niego włączone do monumentalnej syntezy: *Opoczątkach, wywodach, dzielnościach [...] sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego...* Były też i momenty dramatyczne. Płynąc z Galaty do Konstantynopola o mało co nie dostał się w niewolę u dwóch Turków, którzy chcieli go uprowadzić ze sobą do Chalcedonu, co odnotował w swojej *Kronice polskiej, litewskiej, żmodzkiej...*

Sam Andrzej Taranowski z kolei, w czasie wcześniejszego tam swojego pobytu (14 lipca - 14 sierpnia 1569 r.), każdą wolną od zajęć dyplomatycznych chwilę konsekwentnie, zgodnie ze swoim zwyczajem, poświęcał wycieczkom turystycznym, czego nie omieszkął jednoznacznie w swojej relacji zaznaczyć:

„[...] mieszkalem tam przez cztery niedziele, jeżdżąc zawżdy na przejażdżkę, gdym był wolen od spraw króla j. m.”⁸

Podczas jednej z takich wycieczek postanowił Taranowski zmierzyć ową „ciasność” w miejscu, gdzie do Azji było najbliżej. W tym celu udał się na północ, w górę Bosforu, dokładnie tam, gdzie przed wiekami król perski z dynastii Achemenidów, Dariusz, kazał poprzez wody Bosforu przerzucić most, a sam z góry, z wykutego w skale tronu na wysokim brzegu europejskim, patrzył na maszerujące po moście nieskończone kolumny swoich wojsk udających się na podbój Grecji. Udało mu się jednak tylko, jak pamiętamy, opanować Trację. Oczywiście w czasach Taranowskiego z mostu Dariusza pozostała tylko legenda, natomiast owego największego miejsca strzegły po obu stronach tureckie fortece:

⁷ Por. tamże, s. 370.

⁸ A. Taranowski, *Krótkie wypisanie drogi z Polski do Konstantynopola, a stamtąd zaś do Astrachania...* Tekst według: *Podróże i poselstwa polskie do Turcyi*, wyd. J. I. Kraszewski, Kraków 1860, s. 43.

„Potemem jeździł nad morzem do zamku Karaussar, gdzie sadzają więźnie znaczne chrześcijańskie; tamże przeciwko temu zamkowi jest drugi zamek, który zowią Anathułkaaraasar, a tam mimo te zamki idzie Czarne Morze do Białego. Bo tam tak wąsko idzie, żeby je mógł przestrzelić na czworgu strzeleniu z łuku, a tak który okręt idzie z Białego Morza na Czarne, tedy tych zamków nie może minąć.”⁹

Stopień poprzekręcania brzmienia nazw tureckich, jaki w tym miejscu zaprezentował Taranowski, jest wręcz obezwładniający.¹⁰ „Karaussar” to w rzeczywistości forteca na europejskim brzegu Bosforu: Rumeli Hisari (Gemasar), „przecinacz gardła”, jak ją określali Grecy zamknięci w oblężonym Konstantynopolu. „Anathułkaaraasar” to w rzeczywistości forteca Anadolu Hisari, zbudowana wcześniej, w końcu XIV wieku, przez sułtana Bajezida I na brzegu azjatyckim. Rumeli Hisari nakazał zbudować w zawrotnym wręcz tempie (od 15 kwietnia do 31 sierpnia 1452 r.) Mehmed II Zdobywca, po to by całkowicie zablokować Bosfor i uniemożliwić jakiegokolwiek dostawy do oblężonego Konstantynopola. Bardzo sugestywny, plastyczny opis tego wydarzenia odnajdujemy właśnie w przed chwilą tu wspomnianym dziele Strykowskiego. W czasach późniejszych fortecę zamieniono na więzienie. Tu właśnie więziono między innymi Samuela Koreckiego i hetmana Stanisława Koniecpolskiego.

Pół wieku później, w 1623 roku, dotarł do tego miejsca Samuel Twardowski. Było to podczas drugiej jego wycieczki morskiej, tym razem całkowicie już turystycznej, kiedy to orszak Zbaraskiego popłynął w górę Bosforu, aby „rzucić

⁹ Tamże s. 43.

¹⁰ Wszyscy staropolscy peregrynaci w sposób haniebny przekręcają brzmienie nazw tureckich, także greckich i łacińskich. Co gorsza, każdy z nich robi to na swój sposób; w związku z tym dla współczesnego czytelnika tych tekstów identyfikacja staje się problemem wcale niebagatelnym. Tak na przykład zamek Rumeli Hisari, który u Taranowskiego występuje jako „Karaussar”, w *Przeważnej legacyi...* Twardowskiego „zamienia się” w „Essie Rumeli” (Por. S. Twardowski, op. cit., s. 33). Akurat w tym przypadku owe kłopoty nazewnicze staropolskich pisarzy nieco dziwią. Tureckie nazwy obydwu zamków są przecież czytelne. Rumelią nazywano europejską część Turcji, Anatolią nazywamy do dziś jej część azjatycką. Rumeli Hisari to po prostu Zamek Rumelski, Anadolu Hisari to Zamek Anatolijski. Skoro już jesteśmy przy tym wstydliwym temacie, to trzeba przypomnieć, że wszelkie możliwe rekordy w procederze przekręcania nazw pobił szacowny skądinąd Szymon Starowolski. Tak na przykład słynny Hipodrom w Konstantynopolu, założony jeszcze przez Septymiusza Sewera, w *Dworze cesarza tureckiego...* występuje jako „Petromo” (Por. S. Starowolski, op. cit., s. 11). Inna sprawa, że wydawca *Wyboru z pism* Starowolskiego w serii „Biblioteki Narodowej” powinien jakoś na ową samowolę nazewniczą staropolskiego pisarza zareagować (jak i zresztą na wszystkie te bałamuctwa rzeczowe, które się w tym tekście mieszczą), albo przynajmniej zasygnalizować czytelnikowi, że właśnie o Hipodrom chodzi. Por. S. Starowolski, *Wybór z pism*, oprac. I. Lewandowski, Wrocław 1991, s. 222.

M. Strykowski, op. cit., s. 468.

okiem" na Morze Czarne. Widział nasz poeta oczywiście obydwie fortece, co więcej, wydawało mu się, że dostrzega na brzegu pozostałości po innym sławnym władcy perskim z dynastii Achemenidów - Cyrusie:

„Wyżej dwa widzieć zamki, z obu stron Bosforu
Gdzie przy brzegu rumelskim, mostu i taboru
Cyrowego ostatki, niefortunnie kiedy
Na tatarską Tomirę z Persy szedł i Medy.”¹²

Nie wiadomo co tak naprawdę zobaczył Twardowski na europejskim brzegu, znacznie ważniejsza jest tu ostentacyjnie manifestowana potrzeba kroczenia ścieżkami historii, możliwie tej najdawniejszej, starożytnej. Tej starożytności doszukiwał się autor *Dafnidy* w każdej piędzi tamtejszej ziemi, w każdym kamieniu. Czynił tak przez każdy dzień długiego tam swojego pobytu, czynili tak wszyscy inni autorzy przytaczanych tu przez nas relacji. Bo to właśnie historia była dla ludzi renesansu i baroku główną płaszczyzną, na której przeżywali zjawisko egzotyizmu, a nie bynajmniej sfera obserwacji etnograficznej, tak jak to my odbieramy dzisiaj. Jeżeli nie uwzględnimy tej poprawki, nie mamy żadnych szans na zrozumienie, czym był egzotyizm w całej dobie staropolskiej, czym był w baroku w szczególności.

Wróćmy jednak do opisu Twardowskiego. Zaraz potem poeta dostrzegł obok Rumeli Hisari ów „przykry parów, gdzie ostre tkwią haki”, co momentalnie nasunęło mu następne skojarzenie:

„Tu wisiał Wiśniowiecki z innymi Polaki
I przez trzy dni umierał...”

Głośny ten fragment, wspominający Dymitra Wiśniowieckiego, straconego tu w 1563 roku, wyrwany z kontekstu całości, przytaczano wielokrotnie w różnych opracowaniach, najczęściej w tonacji patriotycznej. Nie do końca chyba jest to zgodne z intencjami samego autora. Rzecz w tym, że powyższy obraz to tylko jeden z biegunów bardzo silnej opozycji estetyczno-emocjonalnej, co więcej, opozycja ta stanowi tylko pewną część następującego po sobie gradacyjnego ciągu, który organizuje strukturę całości. Innymi słowy, cała ta część dzieła Twardowskiego (tj. opis wycieczki w górę Bosforu) została zaplanowana w ten sposób, iż przeżywanie egzotyizmu nieznanego świata polega tutaj na doświadczaniu kolejno po sobie następujących, coraz silniejszych antynomii. Co więcej, autor

Władysław IV udowadnia, że potrafi posługiwać się tą techniką w sposób bliski wirtuozerii.

Nie da się jednak tego wytłumaczyć bez krótkiego chociażby wprowadzenia natury geograficznej. Jest ono również konieczne, jeżeli chcemy zrozumieć miejsce i znaczenie tego rozbudowanego opisu w strukturze znaczeniowej całości *Przeważnej legacyi*.... A miejsce to bardzo ważne.

Zacząć trzeba od przypomnienia, że poselstwa polskie do Turcji, po przekroczeniu (bardzo żmudnym zresztą) pasma Bałkanów, wybierały jedną z dwóch dróg wiodących do Konstantynopola. Albo tę bardziej na północ, przez Kirklisę (Kırklareli), albo bardziej na południe, przez Adrianopol (Edirne). Poselstwo Zbaraskiego, którego członkiem był Twardowski, wybrało właśnie ten drugi wariant. Na tej trasie, już mniej więcej w połowie drogi pomiędzy Adrianopolem a Konstantynopolem wychodziło się na brzeg Morza Marmara, by dalej, wzdłuż linii brzegowej, „[...] gdzie już Propontydy / Nabrzmiąte od Egeo podnoszą się fale, / Szumiejąc po marmorach i treickiej skale” , podążać prosto na wschód, starym traktem rzymskim, do wrót osmańskiej stolicy. Po drodze należało jeszcze przekroczyć dwa wspaniałe mosty przerzucone nad morskimi odnogami, pierwszy w Bujukczekmedzi (Büyükcemece), drugi, nieco mniejszy w Kuciućczekmedzi (Küçükçemece). Wywoływały one podziw połączony z osłupieniem w kolejnych pokoleniach Polaków, którym dane było tamtędy przejeżdżać. Do ich opisów powrócimy jeszcze nieco później. Teraz dla nas najważniejszy jest ten moment, gdy orszak poselski Zbaraskiego dotarł po raz pierwszy do Morza Marmara. Wtedy to Twardowski ujrział brzeg Chersonezu i było to dla niego silnym przeżyciem. Zrozumiał, że oto właśnie dotarł do arkadii:

„Niegdy brzeg Hersonezu; gdzie pyszna Pomona
Ściera już z Florą harce. Tali w słodsze grona
I chłodniejsze cytryny; owali w przemiany
W pinole, i dojrzalsze pierwsza pomagamy.
Tu przy wdzięcznych dolinach i potokach żywych,
Pomorańcze z gałęzi wieszają się krzywych,
Tu i dREW kasztanowych w ukochanej cieni,
Sam, i stada smukownych pasą się jeleni.
Tu i zimie po polach cażje, cyprysy,
Zielenią się i bobki, i wonne narcysy,
Capy chodzą samopas, wiecznym się przymierzem
Zjednoczywszy z satyry i z drapieżnym zwierzem.”¹⁴

¹³ Tamże s. 51-52.

¹⁴ Tamże s. 52.

Odkryta przez poetę arkadia jawiła mu się nie tylko jako domena wiecznej wiosny, kraina dostatku w sposób baśniowy wypełniona „zagęszczoną” egzotyczną florą i fauną. Nade wszystko była dlań krainą łagodności, co obrazy pokoju pomiędzy kozłami i drapieżnikami, czy też stad jeleni i sarn ufnie pasących się w cieniu kasztanowców – najbardziej chyba uświadamiają.

Gdy kilka miesięcy później z pokładu galery wpływającej w gardziel Bosforu ujrzał znów brzeg morski, tamto przeżycie powróciło z całą siłą. Dlatego interesujący nas opis zaczyna się w tonacji także arkadyjskiej:

„Po obu widziem brzegach kupresowe gaje,
Między nimi zwierzyńce i carskie szaraje,
[...]
Gdzie przy wonnych dolinach pod lubemi chłody,
Tulipanem i różą natknione ogrody;
Nie tak cyrkłom zielniczym, ani ich ćwiczeniu,
Jako więcej samemu winne przyrodzeniu.
Po górach zaś nieprzykrych pełno widzieć wszędy,
Rozmarynu i wonnej lada gdzie lwędy;
Którą tam strzygą owce jako inną trawę...”

Jak widzimy, w tej krainie łagodności, gdzie góry są „nie przykre” a w powietrzu unosi się woń lawendy, nawet sztuka ogrodnicza staje się do pewnego stopnia podejrzana – mogłaby przecież swoim ładunkiem cywilizacyjnym skazić pierwotną harmonię. I nagle brutalny kontrast. Otwiera się widok na „przykry parów” przy Rumeli Hisari najeżony hakami – miejsce okrutnej kaźni. Złudzenie pryska jak bańka mydlana. Hipoteza arkadii, którą próbował opisać Twardowski nie znany sobie świat, okazała się fałszywa. To chyba najważniejszy moment w całej *Przeważnej legacyi*... Jednocześnie głośny sygnał, że pora już wracać do Polski. Jednak galera płynie dalej. I tu, wbrew realiom topograficznym, Twardowski zaczyna potęgować wrażenie coraz większej „ciasności”, nabierającej charakteru symbolicznego obrazu jego uwięzienia w obcym sobie świecie, z którego pragnie teraz uciec. Ale już słyszy morze – wolność. Jeszcze ostatni wysiłek... Tak oto wyłania się kolejna opozycja: ciasności i bezmiaru:

„W pół milu stąd już Euxyn z wielkim wpada grzmotem,
Między dwie przykre skały...
[...]
Których tu żadna nawa ciasności nie minie
Ani żaglu roztoczy, dokąd jej na linie

¹⁵ Tamże s. 178.

Nie wyważą ku górze. Skąd dopiero snadnie,
 Na łono niezmierzone Euxynowe spadnie.
 I my na łód wysiedziem, kinąwszy gonduły,
 Widziem morza niezmierność i we mgle insuły
 Cyany. Ta o nich wieść, że się znać ruszają,
 I z jednego na drugie miejsce odpływają."¹⁶

My natomiast widzimy od tyłu grupkę ludzi wpatrujących się w morski bezkres. Nie są to już zadufani w sobie sarmaci przy karabelach. To ludzie zapatrzeni w linię horyzontu, w grę światła i mgieł, w których roztapiają się zarysy wysp, nie wiadomo zresztą, czy nie stanowiących tylko złudzenia. Zupełnie jak na słynnych romantycznych obrazach Caspara Davida Friedricha, takich jak *Wschód księżyca nad morzem* czy też *Etapy życia*. Nie mają już arkadii. Jest tylko nostalgia. Pora wracać...

Opis żeglugi po Bosforze zawarty w *Przeważnej legacyi...* jest wielką poetycką parabolą, parabolą, która próbuje uchwycić sens i ewolucję przeżywania „obcego” świata: od początkowego olśnienia i zadowolenia z samorealizacji w zetknięciu się z czymś zupełnie nowym; aż po znużenie i poczucie osaczenia, które w innych częściach globu zwykło się nazywać „piekłem tropików”, poświadczonym później tak przejmująco w prozie Conrada.

*

Linie oddzielające kontynenty, rysowane dotąd na mapach, bezpieczne w swojej abstrakcyjności, przyszło sarmatom w Konstantynopolu sprawdzać własnymi zmysłami. Bo przecież trzeba to jakoś zrozumieć, że tu jest Europa, a tam, na odległość dwóch czy trzech strzałów z łuku, to już Azja, zupełnie inny świat. Dla ludzi, dla których opuszczenie opłotków własnego folwarku stanowiło wydarzenie musiał to być szok. Szukają więc rozpaczliwie alegorycznych figur, które by taką sytuację usprawiedliwiły. Na przykład „tron świata”, jak u Strykowskiego:

„A dzieli ta ciasność morska Europę od Azyj. Położenie penisuły prawie słuszne stolcom cesarskim, ponieważ się tam te dwie przedniejsze części świat zeszły. A do trzeciej części Afryki, barzo łatwe żeglowanie jest.”¹⁷

Samuel Twardowski buduje w tym momencie alegoryczny kontrast dwóch zupełnie różnych jakościowo światów. W jednym żyją mitologiczne bóstwa, drugi jest domeną sztuki militarnej i inżynierskiej:

Tamże s. 179.

M Strykowski, op. cit., s. 462.

„Po prawym nam Azja i Chalcedon brzegu,
 Gdzie Olimp się podnosi pełen mgły i śniegu;
 Tu Europa na wole cyprijskim pływała,
 I swe imię szlachetne krajom naszym dała;
 Po lewym zaś Kasyambasz Tapan, Galata
 Znacznie wielkie osady, gdzie silna armata;
 I cekauzy po brzegach...”¹⁸

To, że u autora *Nadobnej Paskwaliny* Olimp znalazł się w Azji tylko na pierwszy rzut oka wydaje się nonsensowną pomyłką. Nie chodzi tu bynajmniej o geografę. Poeta prezentuje powszechne w baroku odczucie (jak to próbowaliśmy przedstawić w pierwszym rozdziale), że tam na Wschodzie jest nasza pierwotna ojczyzna, tam są nasze źródła, stamtąd przecież przyszliśmy. Na Zachodzie natomiast zbudowaliśmy cywilizację techniczną, co w obrazie Twardowskiego symbolizują elementy sztuki militarnej: działa i arsenały.

Wróćmy jednak do alegorii. Nie obeszło się bez niej nawet w osiemnastowiecznym *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego...* pióra Franciszka Gościeckiego, poemacie, w którym tyle przecież już elementów nowoczesnego, „oświeconego” modelu przeżywania egzotycznego świata. W tym wypadku jezuity z Sambora wybrał obraz perły osadzonej w drogocennym pierścieniu:

„Sama prawie natura to miejsce obrała
 By tu czoło Europy światu pokazała.
 Jeśli morza Europę które otaczają,
 Nie małe podobieństwo do pierścienia mają.
 Służnie Konstantynopol, przy swym położeniu
 Trzem częściom świata zda się perłą, w tym pierścieniu.”²⁰

Jednak owe alegorie niewiele mogą pomóc. Europa, Azja, Afryka? Gdzie Wschód, gdzie Zachód, gdzie Południe? Jak się w tym wszystkim nie pogubić? I gubią się sarmaci dosłownie co chwila. Dość często na przykład nie są pewni, z którego kierunku właściwie do Konstantynopola przyjechali. Tak naprawdę niezależnie od tego, czy jechali gościńcem przez Kirklisę, czy też przez Adrianopol, wjechali do miasta od strony zachodniej. Ponieważ jednak Rzeczypospolita Obojga Narodów jest na północ - myślą, że właśnie od północy. W efekcie tego ostrze trójkąta konstantynopolitańskiego, w rzeczywistości skierowane na wschód, prze-

¹⁸ S. Twardowski, op. cit., s. 176.

¹⁹ Utwór Gościeckiego zostanie poddany dokładniejszej analizie w rozdziale: *Pomiędzy relacją poselską a poematem podróżniczym*.

²⁰ F. Gościecki, *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego...*, Lwów 1732, s. 227.

suwa się na naszych oczach na południe i dzięki temu Brama Adrianopolska, którą poselstwa z Polski wjeżdżały, bezpiecznie ląduje na północy. Tak jest na przykład u Starowolskiego:

„[...] a ostatnia góra jest jakoby w końcu miasta od północnej strony, z przyjazdu od Adryanopola.”²¹

Jeszcze gorzej jest w tekście Macieja Strykowskiego. Tutaj panuje totalny chaos, w którym nie sposób się połapać:

„A ze trzech stron morzem obeszło: Helespontem od zachodu, Propotydem od wschodu i Kalcedonu, gdzie on sławny przeciw Aryjuszowi synod był, a od północy zaś i letniego wschodu odnoga morska...”²²

A teraz przypomnijmy sobie, że Strykowski udał się do Turcji w orszaku Taranowskiego, oficjalnie jako „pomocnik poselstwa zleconego, zwłaszcza w sprawach łacińskich”²³, po cichu zaś po prostu na przeszepty, w celu wykonania map i planów fortyfikacji tureckich. Nauczył się (ponoć!) tej umiejętności od Aleksandra Gwagnina, kiedy służył jeszcze pod jego dowództwem w Witebsku. Gdyby więc rzeczywiście przyszło wojskom polskim zdobywać Konstantynopol według dokumentacji przygotowanej przez naszego pisarza, czekałyby je niechybnie przykre niespodzianki. Na domiar złego, od tego nadmiaru egzotycznych wrażeń popłatały się Strykowskiemu nie tylko strony świata i nazwy geograficzne, ale również (jak to mieliśmy możliwość zaobserwować) sobory Kościoła powszechnego. Doktryna Ariusza została potępiona na soborze pierwszym, który odbył się w 325 r. w Nicei (dzisiejszy iznik). W Chalcedonie leżącym naprzeciw Konstantynopola, na azjatyckim brzegu, ale troszkę bardziej na południe (dziś jest to dzielnica Kadiköy), też się odbył sobór, ale czwarty, w 451 roku, na którym potępiono doktrynę monofizytów, głoszącą, że Chrystus miał tylko jedną naturę: ludzką i boską łącznie. Do tego świętego dla Kościoła miejsca, jako jedyny Polak w tych czasach, dotarł wspomniany przed chwilą Franciszek Gościecki. Było to w 1714 roku. Gościecki miał za sobą kilka już miesięcy bytności w Stambule, a przedtem pełny rok pobytu w Adrianopolu. Rozczarowanie było okrutne:

„W Kalcedonie, gdzie walne Concilia były,
Las tylko, a porosłe widzieliśmy mogiły.”

S. Starowolski, op. cit., s. 2.

M. Strykowski, op. cit., s. 464.

Tamże, s. 35.

Tego samego dnia jeszcze oglądał też Rumeli Hisari - i tutaj znowu czekało go następne rozczarowanie:

„Wieża w której Korecki, w wiekopomnej sławie
Dokonał, stoić jeszcze, lecz w pół zgniła prawie.”

Kończy więc ten fragment gorzką konkluzją:

„Więcej mijam, bym czasów potomnych niechęci,
I swojej po lat kilku nie drażnił pamięci.
Zwłaszcza kiedy to wyżej już wiersz mój wyraził
Co niedbalstwo mieszkańców, lub czas tutaj skaził.”²⁴

Myślę, że w przypadku Gościeckiego, podczas jego wycieczki do Chalcedonu i Rumeli Hisari, również nastąpił jakby moment przesilenia i uświadomienie sobie zmęczenia egzotycznym światem, podobnie jak w przypadku Twardowskiego, gdy ten płynął w górę Bosforu.

Mniejsze lub większe kłopoty z geograficzną lokalizacją Konstantynopola, z określeniem stron świata, mają właściwie wszyscy przywołani tu przez nas autorzy. A jednocześnie, co ciekawe, najmniejszego choćby problemu z umieszczeniem na „mapie” historii. Tutaj daleko pozostajemy za nimi w tyle. Nawet za Strykowskiem:

„I tak świadczą historyje, że starodawne miasto Bisantion od Kartaginensów, który w Afryce mężnie panowali, jest zbudowane na tym miejscu, do którego, jak do innych królestw swych, kupie i towary rozmaite z dalekich krain okrętami na skład przywozili. Potym to miasto Bisantion Megarensowie, ludzie możni, na morzu opanowali, do którego grecki język i greckie prawa z naukami wyzwolonymi, które wtenczas w Grecyjej kwitnęły, wnieśli...”²⁵

To dopiero sam początek długiej historii, precyzyjnie i bez pośpiechu przez Strykowskiego opowiedzianej, obejmującej jeszcze etap aleksandryjski, rzymski, konstantyński, justyniański aż po Paleologów i ich przedziwne układy i „układziki” z kolejnymi seldżuckimi a później osmańskimi władcami.

Chlubnym wyjątkiem jest Erazm Otwinowski. Podana przez niego lokalizacja jest bez zarzutu również od strony geograficznej.²⁶ Co więcej, zaraz po niej następuje opis geopolityczny i ekonomiczny, którego nie powstydziliby się współczesne nam opracowanie naukowe:

F. Gościecki, op. cit., s. 276.

M. Strykowski, op. cit., s. 462.

Oto ten opis:

„Dwór cesarski leży, owszem zastąpił wszystko to miejsce, które jest między portem, a Białym Morzem Propontide situs veteris Bisantii in formam triangularem promontorii excurrens,

„Co wszystko Konstantynus dobrze obaczył mając trium orbis partium praecipuum imperium. Gdyż miasto w Europie leżąc, tuż na Azyją, jak przez jakie jeziora patrząc, tak iż każdą godzinę co się na drugiej stronie dzieje wiedzieć może. Żywności także wszelkiej osobliwą opportunitatem ma, leżąc blisko ziem osobliwie urodzajnych, i mając dwoje morze, któremi wszystka żywność ustawicznie a snadnie przychodzi, tak iżby tam wielka taniość być mogła, by koło tego rząd był, którego Turcy w tej mierze mało umieją to przecię każda rzecz droga.”²⁷

Nie sposób w tym miejscu nie wyrazić uznania dla wnikliwości i kompetencji Erazma Otwinowskiego. To zdecydowanie najinteligentniejszy z Polaków, którzy tam byli w XVI wieku. Będziemy mieli okazję jeszcze niejednokrotnie się o tym przekonać. Najbardziej zaskakuje jednak to, że tenże sam Otwinowski, na kartach pozostawionej przez siebie relacji, jawi się nam jednocześnie jako „dobry towarzysz” panów Wolskiego i Buczyńskiego, żyjący szumnie i zamasyście, skłonny do burd i sięgający po szablę pod byle jakim pretekstem.

Owym geograficznym kłopotom naszych pisarzy staropolskich kres położył w końcu przełom XVII i XVIII wieku, kiedy w malarstwie pojawiły się na dużą skalę weduty. Zaczęło się od zapotrzebowania angielskich turystów na widoki Wenecji, ale z czasem pojawili się artyści, którzy zdecydowanie przekroczyli ramy „pamiętkarskiej” produkcji artystycznej. Należał do nich niewątpliwie Giovanni Antonio Canale (zwany Canaletto), który podczas swoich podróży, malując widoki na przykład Londynu, uczył Europę trudnej sztuki wedut. Jego znacznie młodszy siostrzeniec, Bernardo Bellotto (zwany również Canaletto) dotrze później, jak pamiętamy, do Drezna i Warszawy.

Gdy więc sięgamy po *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego...* Franciszka Gościeckiego, to także pod tym względem jawi się nam skromny jezuita z Sambora jako człowiek przynależny już niewątpliwie osiemnastowiecznej formacji kulturowej. Nie troszczy się już tak bardzo o strony świata czy nazwy geograficzne. Jako pisarza, który przeszedł szkołę wedut, interesuje go przede

angulo stricto, recta delabentem, gravi motu ab eximio Bosphorum respiciens, ubi ad cestuarium delicato marmore exstructum, et aureis acupietis auleis, a radiis pluribus tectum, est porta qua excedere ad conscendendum marę Turcarum caesar est solitus, angulus recta in septentrionem Bosphorum habet, a dextra versus orientem aestivum Calcidonem et horeos delicatos ad littora ponti, tum Sinum Nicomedium, ultraque illum montis Bithyniae spectat, a leva introrsum versus occidentem aestivi solsticii portum ut longus est respicit latus totius urbis aluens. Inter portum et Bosphorum versus septentrionem. Pera Genuensium olim colonia, nunc Galata dicta, in aedito loco interiora aedificia aulae caesaris intropicit, sic ut inde egressus illius marini obstruentur.”

[E. Otwinowski], op. cit., s. 12.

²⁷ Tamże s. 13.

wszystkim jak zmieścić olbrzymi organizm miasta w jednym ujęciu perspektywicznym. I chyba mu się to udało:

„Miernie go góry wznoszą, a łamiąc się z sobą
Z samej są nierówności szczególną ozdobą,
Bo jedne wznosząc domy, a zniżając drugie,
Czynią z nich perspektywy, i wdzięczne, i długie.
Zwłaszcza, że pomieszane drzewa z budynkami,
Samymi się być zdadzą prawie ogrodami.
W których w górę wyniosłe szaraje, meczety
Minarety, istne są lanczaftów portrety.
I z bliska, i z daleka, tym miłsze widzeniem,
Że rzeczą są, nie pędzla malarskiego cieniem.”²⁸

W swoim podróżniczym „bagażu” przywiózł ze sobą Gościecki do Konstantynopola technikę malarstwa wedutowego dokładnie na tych samych zasadach, jak Samuel Twardowski zabrał wcześniej ze sobą owe wszystkie najady i delfiny, Olimp i unoszoną przez pędzącego byka Europę.

*

Jak opisać ów egzotyczny świat? Jak go uchwycić w całej jego złożoności i wielości kulturowej, społecznej, przyrodniczej? Staropolskie pamiętnikarstwo podróżnicze dopracowało się w tym względzie bardzo skutecznej metody, polegającej na operowaniu dwiema kategoriami: „raritates” i „curiositates”. Pierwsza zarezerwowana została przede wszystkim dla sfery „sacrum”: relikwie, słynne świątynie, cudowne obrazy itp. Tu także włączano „pamiętki” wielkiej historii, greckiej, rzymskiej, średniowiecznej. Druga kategoria to „bizarre”: dziwaczność i monstrualność, godna uwagi nie tyle ze względu na swoją kulturową wartość, co na fakt niewystępowania w rodzimym kraju peregrynata. Tu lokowano nie znane sobie zwierzęta i rośliny, występy wszelkiego rodzaju kuglarzy i cudotwórców, tak bardzo sarmatów frapujące, a także zaobserwowane obyczaje i rytuały, uznane za niezrozumiałe i dziwaczne.

Co więcej, w większości staropolskich relacji występowanie „raritates” i „curiositates” stanowiło do pewnego stopnia, jeżeli już nie usprawiedliwienie samej podróży (mogła ona bowiem mieć cel dyplomatyczny, edukacyjny lub być pielgrzymką), to w każdym razie uzasadniało wydzielenie w niej mniejszej lub większej sfery o charakterze, jak byśmy to dzisiaj nazwali, turystycznym.

W przypadku relacji, gdzie przedmiotem opisu były kraje Europy Zachodniej, metoda ta dała znakomite wręcz rezultaty, czego może *Peregrynacja [...] Jakuba Sobieskiego...* czy też pamiętnik Krzysztofa Zawiszy są przekonującymi przykładami. Nic dziwnego, że metodę tę próbowali też stosować i polscy pisarze, którzy znaleźli się w Stambule. Niektórzy z nich potrafili ją nawet twórczo rozwijać. Tak na przykład Maciej Strykowski, wychodząc widocznie z założenia, że kraj egzotyczny musi być krajem silnych kontrastów, postanowił kategoriami „raritates” i „curiositates” operować niejako ciągami równoległymi, ale jako biegunami następujących po sobie antynomii. Efekty tego są co najmniej interesujące:

„Tak poburzywszy i wyniszczywszy ony święte, kosztowne i sławne kościoły, nad które wszystek świat nie miał zacniejszych, jedny na sektę Mahometową są spośnie obrócone, drugie na stajnie koniom, wielbłądom, mułom, osłom są oddane, w drugich widziałem lwy, rysie, lamparty, małpy, koczkodany i insze zwierzę cesarskie, między którymi ryneceres, zwierzę najdziwniejsze z Indyj, od Popiana przy mnie przez posły przywiezione było w podarek dzisiejszemu cesarzowi Amuratowi. Drugie cerkwie i klasztory kosztownie budowane na gościnne domy, na jatki, na łąźnie i na chlewy obrócono, tak iż z onej wielkości kościołów świętych i kosztownych żadnego chrześcijańskiego nie ujrysz, okrom dwu: jednego, gdzie grecki patrijarcha mieszka, w starym monasterzyku, w którym-em widział część słupa z marmuru szarego, u którego Pana Chrystusa biczowano...”³⁰

W tym miejscu przerwiemy. Antynomia goni antynomię, na dodatek fantazyjnym „ścięciem naprzemiennym”. „Święte kościoły” („raritates”), podwójnie święte, bo chrześcijańskie, no i niby zbudowane przez Konstantyna Wielkiego³¹, zamienione na zwierzyńce, meczety, hany („gościnne domy”), łąźnie, jatki etc. („curiositates”). Egzotyczne zwierzęta („curiositates”), ze szczególnym uwzględnieniem nosorożca („ryneceres, zwierzę najdziwniejsze”) i znów gwałtowny przeskok, tym razem do słupa, przy którym biczowano Pana Naszego („raritates”). Owo balansowanie między antynomiami udaje się Strykowskiemu tylko dlatego, iż umiejętnie wykorzystuje naszą nieuwagę i dezorientację, spowodowaną natłokiem obrazów i po cichu, jak gdyby nigdy nic, pomiędzy zwierzyńce, hany i łąźnie „poupychał” również meczety, udając jakoby, że problem po prostu nie istnieje. Ale problem

²⁹ W rzeczy. Muradowi III (1574-1595) [M.P.]

³⁰ M. Strykowski, op. cit., s. 474.

³¹ Ostatni z kościołów zbudowanych przez Konstantyna Wielkiego, bazylika św. Apostołów, został na rozkaz Mehmeda II Zdobywcy rozebrany w 1463 r., a na jego miejscu i z jego materiału zbudowano meczet Fatiha. Hagia Sophia, w tej formie architektonicznej, w jakiej dotrwała do dziś, pochodzi z czasów Justyniana. Jest to zupełnie inny budynek, o zupełnie innym planie architektonicznym, niż pierwotny kościół wzniesiony przez Konstantyna Wielkiego, na którego gruzach powstał.

istniał i inni staropolscy pisarze, będący w Konstantynopolu, próbowali mu rozpaćliwie stawić czoła. Co mianowicie zrobić ze sztuką islamu, w szczególności zaś z jego sztuką sakralną- „raritates” czy „curiositates”? No właśnie, problem niebagatelny. Niby „raritates”, bo przecież sztuka sakralna, ale z drugiej strony... Ludzie XVI i XVII wieku autentycznie byli przekonani, że Mahomet był po prostu religijnym mistyfikatorem, który swoją doktrynę pozlepił z kawałków zapożyczonych z innych systemów, w tym w znacznym stopniu z chrześcijaństwa, zarówno ortodoksyjnego, jak i sekt heretyckich. Nie jest zatem islam autentyczną religią, a tylko dziwolągiem. Więc może jednak „curiositates”. Ani wiek XVI, ani wiek XVII nie potrafił dać na to jednoznacznej odpowiedzi. Dopiero wielki przełom intelektualny lat 1680-1715³², wraz z otwarciem się Europy na inne kultury, w tym na kulturę islamu, umożliwił ludziom takim jak u nas chociażby Franciszek Gościecki, w sposób sensowny rozwiązać cały ten problem. Ale o tym później. Dla autorów renesansowych i siedemnastowiecznego baroku była to rafa nie do przebycia. Robili rzeczy najdziwniejsze, od metody strusiej - chowania głowy w piasek - począwszy, a na mistyfikacjach i jawnych fałszerstwach skończywszy. Okazałoby się daleko posuniętą naiwność, gdybyśmy zawierzili choćby najbardziej ich migawkowym opisom dzieł sztuki islamu. Wszystko tu jest spreparowane. Wszystko jest taktyką przemilczeń, a często i fałszerstw.

Zacząć trzeba od stwierdzenia, że dzisiejszy czytelnik ich relacji wcale nie może być pewien, czy pisarz nie dostrzega czegoś, bo nie jest w stanie, czy czyni to całkowicie świadomie i z premedytacją.

Weźmy dla przykładu

- bez wątpienia szczytowe osiągnięcie sztuki islamu, jakie znajduje się na terenie Sztambułu. Dzieło genialnego architekta tureckiego, Sinana (w rzeczy w. Sinana Kodży), powstało w latach 1550-1557 z rozkazu sułtana Sulejmana Wspaniałego. Jest to typowe külliye, olbrzymie założenie urbanistyczne, gdzie na rozległej esplanadzie umieszczono po środku wspaniałą meczet, o kopule głównej tylko nieznacznie mniejszej od tej w świątyni Hagia Sophia³⁴, otoczony wokół pierścieniem budynków towarzyszących, medres (szkół koranicznych), szpitala, imaretu (przytułku dla ubogich i pielgrzymów) oraz łaźni.

³² P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, Warszawa 1974, passim.

³³ Por. Z. Żygulski jun., *Sztuka turecka*, Warszawa 1988, s. 99.

³⁴ Gigantycznych rozmiarów kopuła kościoła Hagia Sophia, o lekko owalnym planie (o średnicach 30,9 m. i 31,82 m.), stanowiła wyzwanie dla architektów tureckich, którzy starali się mu sprostać. Jej rozmiary udało się jednak osiągnąć dopiero Sinanowi w jego ostatnim wielkim dziele, wspaniałym meczecie Selimiye w Adrianopolu (Edirne), który zbudował dla Selima II, syna Sulejmana Wspaniałego, w latach 1569-1574. Meczet ten oglądał i opisał Franciszek Gościecki, ale mylnie sądził, że został on zbudowany dla Sulejmana Wspaniałego. Jest to jednak na pewno Selimiye,

Całość jest założeniem syntetycznym i jednorodnym, pomyślanym jako „morze kopuł”, gdzie kopuła główna góruje nad przeszło setką innych kopuł, mniejszych lub większych. Tutaj, po stronie wschodniej meczetu, stoi mauzoleum Sulejmana Wspaniałego, a obok, osobno, mauzoleum ukochanej jego żony, Rusinki, Hürrem Haseki, o której wspominaliśmy w poprzednim rozdziale. Nieco dalej, obok polygonalnej fontanny do picia wody (sebil), Sinan wystawił mauzoleum dla samego siebie. Był w tym miejscu pod koniec 1622 roku Samuel Twardowski, kiedy Krzysztof Zbaraski postanowił złożyć wizytę wielkiemu muftemu Stambułu (najwyższemu dostojnikowi religijnemu), który w Süleymaniye miał swoją siedzibę:

„[...] Ody pierwiej rzędem długim widziem,
 Że na pyszną Areą Solimanny wnidziem.
 Z paryjskich alabastrów ciosanego bruku,
 Ambit sam, i w szerz i w dłuż na strzelenie z łuku;
 Kołem poszły pałace i dachy od spiże
 Gdzie santoni i inni mieszkają derbiże.
 Dalej widzieć aquedukt przewagi niezmierny,
 Rozsycając kamienne studnie i cysterny.
 Gdzie po stopniach cynowych kapie się ich wiele,
 Którzy grzech czujajaki, i zmacę na ciele.
 Środkiem stoi wspaniała meczetu fabryka,
 Którą stawił Soliman niegdy Ludowika,
 Łzami nieopłakaną klęskę oną światu;
 Poraziwszy na głowę w Węgrzech u Mogatu”³⁵

gdyż w opisie Gościecki wyraźnie zaznaczył, że meczet otaczają aż cztery minarety trzybalkonowe a nie ma w tym mieście innego meczetu, który by czymś takim mógł się poszczycić. Zmieszczenie w wąskiej wieżycie minaretu trzech odrębnych klatek schodowych uchodziło w tradycji muzulułmańskiej za szczyt kunsztu architektonicznego. Stać było na to tylko Sinana. Inny meczet w tym mieście zwany właśnie „Trzech balkonów” (Uç Serefeli) ma tylko jeden, spośród czterech, minaret trzybalkonowy i to w dodatku gruby jak wieża. Natomiast minarety Sinana są niewiarygodnie smukłe. Oto ten fragment u Gościeckiego:

„Jest tu meczet wspaniały, jako do struktury,
 Tak i do materyi, z samych ciosów mury
 W kwadrat czynią fabrykę, ołowień pokryty,
 Złote gałki wysokie gęsto zdobią szczyty,
 Dwie wieże z jednej stoja, tyleż z drugiej strony
 Na każdej trzy są ganki, jako trzy korony
 Tę strukturę ów wielki Soliman zbudował.”

F. Gościecki, op. cit., s. 153.

³⁵ S. Twardowski, op. cit., s. 125-126.

Ta część opisu (wygląd zewnętrzny) budzi uznanie nie tylko ekspresją i plastycznością, także daleko posuniętą precyzją. Twardowski zapamiętał nawet, że w pewnej odległości już od Suleymaniye widoczny jest fragment Akweduktu Walensa, który w tej części miasta wychodzi spod ziemi i biegnie górą. Jedyne zastrzeżenie, jakie można tu mieć, to takie, że poeta pomylił medresy, szkoły koraniczne otaczające meczet, a nauczające rytuałów sunny: Szafii, Hanbali, Maliki i Hanafi, z zawijami - „klasztorami” derwiszów. Ale to drobiazg. Wzmianka o tym, że meczet został zbudowany dzięki łupom wojennym, które zdobył Sulejman Wspaniały na Węgrach, pokonując w 1526 roku pod Mohaczem Ludwika II Węgierskiego - nie jest oczywiście przypadkowe. To jawna próba asymilacji, polegająca na „wciągnięciu” bądź co bądź pogańskiej świątyni w obręb wielkiej chrześcijańskiej historii. Ową asymilację jeszcze bardziej widać w samym doborze kategorii estetycznych i urbanistycznych, jakimi się Twardowski w opisie posługuje. Akcentuje bowiem nie tylko ogrom samego założenia („wymierzony” wzorem relacji renesansowych), ale w nie mniejszym stopniu, „po barokowemu” delectuje się bogactwem materiałowym, przepychem i rozrzutnością: kostki bruku zrobione z paryskiego alabastru, spiżowe dachy medres, cynowe stopnie prowadzące do basenów itp. Owo zachłystywanie się bogactwem i splendorem budowli Konstantynopola, ale także ubiorów, przedmiotów zbytku, wydaje się szczególnie charakterystyczne dla ludzi XVII i pierwszej połowy XVIII wieku i do sprawy tej wypadnie nam jeszcze powrócić. Najważniejsze jest jednak w opisie zastosowanie zasad barokowej urbanistyki. Otóż Twardowskiemu zdecydowanie spodobało się to, że oto punkt centralny (meczet) organizuje całą ogromną przestrzeń wokół siebie („Kołem poszły pałace i dachy od spiże”). Jest to oczywiście fundamentalna dla estetyki barokowej zasada subordynacji, która w przełożeniu na język urbanistyki tworzyła olbrzymie zespoły architektoniczne organizowane wokół pewnego punktu lub wokół pewnej osi. Wystarczy przypomnieć chociażby słynną Berninowską zabudowę placu przed bazyliką św. Piotra w Rzymie, czy nie mniej wartościowe Marywil i Oś Saską w Warszawie. Nie jest w swoich upodobaniach zresztą autor *Dafnidy* odosobniony. Zupełnie tak samo dzieje się w opisie Suleymaniye pióra Szymona Starowolskiego, przy czym skłonność do „barokizacji” jest tu jeszcze większa:

„Czwarta Solmania, piękniejsza z wierzchu od kościoła ś. Zofiej, którą zbudował Soliman cesarz, półtrzecia miliona czerwonych złotych na nią łożywszy. Ma albowiem w sobie słupy ślicznego marmuru, rozmaitej farby, robotą wyśmienitą, i zaraz blisko szpital, collegium na żaki, łaźnia i inne budynki na księżą około.”³⁶

Stopień asymilacji jest w tekście Starowolskiego tak znaczny, że czytając jego opisy budowli Konstantynopola zaczynamy mieć poważne wątpliwości, czy to co oglądamy jest aby na pewno złotym okresem sztuki osmańskiej, czy raczej barokiem europejskim w swoim siedemnastowiecznym wydaniu. Będziemy mieli możliwość jeszcze się o tym przekonać.

Gdy Krzysztof Zbaraski zadośćuczynił swoim dyplomatycznym obowiązkom i odbył kurtuazyjną rozmowę z wielkim muftym Stambułu, postanowił zwiedzić meczet Sulejmana Wspaniałego od środka. Wspominaliśmy o tej scenie w rozdziale poprzednim. I tu właśnie zaczyna się druga część opisu Twardowskiego. Jednak czytelnik, pamiętając jego część pierwszą, doznaje głębokiego zawodu i rozczarowania:

„Tedy na paszą oczu pełni idziem chuci,
Proch jednak otrząsnawszy z botów i papuci;
Podnoszą się miedziane na centaurach progi,
Skrzypią i drzwi na hakach lite z spiże drogi.
Zewnątrz niebu podobna machina się widzi,
I gdzieby wstała Memfi, pewnie się zawstydzi;
Abo sławna i Faro, gdzie wyrzeka sobie,
Nero i dziś okrutny przy Poppei grobie.
Tapczan po pawimencie rozciąga się szumny,
Ciężkich ścian marmurowe wspierają kolumny;
Po lichtarzach pochodnie, i lampy gorają,
Nie noc, ale południe samo zwyciężają.”³⁷

I to wszystko. Oczekiwaliśmy opisu plastycznego i precyzyjnego, natomiast Twardowski, miast rzeczywiście opisywać, najpierw wyraźnie gra na zwłokę rozwijając banalny motyw siedmiu cudów świata, a potem szybko całość kwituje nic nie mówiącymi ogólnikami. Sama konstrukcja architektoniczna (złożona i twórczo przekształcająca wzorzec kościoła Hagia Sophia) zamknięta zostaje w jednym wersie: „Ciężkich ścian marmurowe wspierają kolumny”. Przecież tak określić można dosłownie każdy kościół czy pałac barokowy na całym świecie. Nawet u Starowolskiego, który wszak w Konstantynopolu nie był, opis okazuje się bardziej precyzyjny:

„Moschea też Solimanowa jest piękną robotą bardzo zrobiona, mając srogą rzecz słupów marmurowych ślicznych, których on z daleka zasiągał kosztem wielkim. I kopuła na niej jest wielka także; dwa portyki idą w około przepyszne, które też mają na sobie kopuły mniejszych trzydzieści i dwie, i na każdym rogu kościoła po cztery wieże, na dwanaście grani robionych z

marmuru białego, z których według zwyczaju swojego wielkim głosem księża ich wołając, lud pospolity pewnych godzin zwoływajana modlitwę..."³⁸

Oczywiście minaretów jest w meczecie Sulejmana Wspaniałego w sumie cztery, a nie po cztery na każdym rogu, jak chce Starowolski. Natomiast owe „dwa portyki” to w rzeczywistości otoczone murem portykowe atrium od strony zachodniej świątyni, w środku którego znajduje się szadyrwan (obudowana studnia, służąca do rytualnych ablucji), przy czym ma owo atrium w rzeczywistości kopułę dwadzieścia osiem, a nie trzydzieści dwie. Opis Starowolskiego podaje nam więcej szczegółów, zwraca przede wszystkim uwagę na gigantyczną kopułę główną, nie zmienia to jednak faktu, że i jego, podobnie jak Twardowskiego, interesują przede wszystkim marmurowe kolumny. Nieco wcześniej wymienia miasta i kraje, z których jakoby Sulejman Wspaniały owe marmury na kolumny swojego meczetu zwoził (Aleksandria, Syria, Mezopotamia)³⁹. „Jakoby”, bo w rzeczywistości kolumny w Süleymaniye są porfirowe i pochodzą z budowli bizantyńskich Konstantynopola: kościoła św. Apostołów, Świętego Pałacu i Aleksandretty.⁴⁰ Dodatkowo jeszcze oba przytoczone opisy łączy to, iż operują one wyłącznie elementami architektonicznymi doskonale autorom znanymi z dzieł europejskiego baroku (kolumny, kopuły). Bylibyśmy jednak wysoce niesprawiedliwi, gdybyśmy za ten stan rzeczy winili wyłącznie autorów staropolskich relacji z XVII wieku. Całe zagadnienie jest bardzo złożone, delikatne i wymaga krótkiego przynajmniej wprowadzenia w tradycję architektoniczną sakralnych budowli islamu.

Zwykło się twierdzić, że pierwowzorem był pierwszy meczet, zbudowany przez Mahometa w roku hidżry (622 n.e.) w Medynie na parceli zakupionej za pieniądze Abu Bakra, ucznia i najbliższego doradcy proroka. Obecnie jednak historycy sztuki sądzą, że był to tylko otoczony murem dziedziniec przy domu Mahometa, mający z jednej strony szopę z pni palmowych. Nie wyklucza się też takiej możliwości, że pierwsi wyznawcy islamu zbierali się na modły wcale nie przy domostwie proroka, ale w specjalnie wynajętej do tego celu sali. Sprawa jest niejasna. W każdym razie właściwy meczet, z grobem Mahometa, został wzniesiony na miejscu jego domu dopiero w 712 roku przez kalifę al-Walida. Również znajdująca się w Mekce Kaaba, przedmuzułmańska świątynia (uznana jednak przez Mahometa za miejsce centralne islamu) zbudowana według tradycji przez naszego praojca Adama, a po potopie odbudowana przez Abrahama i jego syna Izmaela (którego miał ze związku z Hagar i od którego szczepy arabskie wyprowa-

S. Starowolski, op. cit., s. 8.

Por. tamże, s. 8.

Por. Z. Żygulski jun., op. cit., s. 100.

dzają swoją genealogię) - również nie znalazła kontynuacji w budownictwie meczetów. Przypomnijmy, że Kaaba ma kubiczny kształt prostopadłościanu, a w jej północno-wschodnim rogu wmurowany jest Czarny Kamień (w rzeczywiście. meteoryt) przyniesiony Abrahamowi przez Dżibrila (archanioła Gabriela).

Pierwsze meczety związane natomiast były z tradycją architektoniczną terenów, na których powstawały. I tak w Syrii podejmowały one model wielokolumnowych i wielonawowych bazylik starochrześcijańskich, na terenie Persji natomiast schemat kopulastych świątyń ognia oraz pałaców partyjskich i sasanidzkich.⁴¹ W architekturze tureckiej nie dość, że te tradycje uległy połączeniu, to jeszcze po zdobyciu Konstantynopola przez Mehmeda II wzorzec kościoła Hagia Sophia (będący połączeniem bazyliki kopułowej z budowlą o planie centralnym poprzez wsparcie i wydłużenie kopuły głównej równymi jej półkopułami od wschodu i zachodu⁴²) wywodził niezwykle silne piętno na budownictwie meczetów, podejmowany i przekształcany w niezliczonej ilości realizacji aż po wiek XVII włącznie.

Dlatego też gdy patrzymy na meczety tureckie, to aczkolwiek występują w nich elementy architektoniczne zupełnie nam nie znane, np. liwany⁴³ czy też flizy ceramiczne, dekorujące nie tylko wewnętrzne, ale i zewnętrzne partie budowli, to jednak ogólnie czujemy się dość pewnie, rozpoznając wiele detali czy konstrukcji doskonale nam znanych z tradycji architektury europejskiej - i jest to sytuacja diametralnie inna od tej, gdy przychodzi nam zetknąć się ze świątyniami i pałacami Dalekiego Wschodu.

Nie powinna zatem dziwić skłonność do „europeizowania” a nawet „barokizowania”, zaobserwowana w przytaczanych tu przed chwilą opisach Süleymaniye pióra Twardowskiego i Starowolskiego. Wydaje się ona dość zrozumiała. Uderza natomiast co innego, poza drobną wzmianką w *Przeważnej legacji...*, zaznaczającej, że posadzka została przykryta kobierzami („Tapczan po pawimencie rozciąga się szumny”) nie dowiedzieliśmy się absolutnie nic o wyglądzie wnętrza meczetu i o charakterystycznym dla niego wyposażeniu. Dosłownie nic. To stąd tak wielka dysproporcja pomiędzy opisem zewnętrznym a obrazem wnętrza Süleymaniye w dziele Twardowskiego. Powstaje pytanie, gdzie się podziały: mihrab, minbar, maksura?⁴⁴ Czyżby staropolscy peregrynaci po prostu ich nie dostrzegali?

⁴¹ Por. tamże, s. 52.

⁴² Por. H. Stern, *Sztuka bizantyńska*, Warszawa 1975, s. 18-19.

⁴³ Liwan (ew. iwan) to wielka nisza otwarta na dziedziniec, zwykle na osi budynku, mająca jednocześnie znaczenie funkcjonalne (np. jako sala wykładowa w medresie, miejsce modlitw w meczecie, sala szpitalna) jak i, dzięki bardzo bogatej dekoracji, znaczenie reprezentacyjne.

⁴⁴ Mihrab to nisza (najczęściej bardzo bogato zdobiona flizami ceramicznymi) w wewnętrznej ścianie meczetu, wyznaczająca kibli (kierunek ku Mekce), miejsce imama podczas wspólnych modłów.

Dziwne! Na początku XVIII wieku Franciszek Gościecki dostrzegł je (i opisał) bez najmniejszego problemu. Ale nawet gdyby tak było, to fizyczną wręcz niemożliwością jest niedostrzeżenie olbrzymich inskrypcji koranicznych. We wnętrzu, w którym nie ma ani obrazów, ani rzeźb (islam wyklucza je z sanktuariów), w którym są tylko anikoniczne mozaiki, wielkie napisy w stylu *sülüs*, wykaligrafowane niezwykle ozdobnie⁴⁵ złotym duktem bądź to na wiszących czarnych tablicach, bądź bezpośrednio na ścianach, są tak agresywnym elementem wizualnym, że zdominowują owo wnętrze w sposób całkowity i jednoznaczny. Jest to zresztą zabieg całkowicie celowy i przemyślany. Islam dokonuje bowiem jeszcze większej nobilitacji Słowa - Logosu, niż ma to miejsce w tradycji chrześcijańskiej. Artykulacja słowa pojmowana jest bowiem jako powrót do początku, odwrócenie aktu stworzenia, kiedy to Substancja (nieskończoność, cechy żeńskie) jako „oddech Boga”, przechodząc przez Esencję (absolut, cechy męskie), stwarzała coraz to nowe byty. Człowiek artykułując słowo „poprzez oddech”, zarówno w formie inwokacji jak i zapisu, powtarza ten akt. Dlatego rola inskrypcji koranicznych w dekoracji meczetów jest taka istotna. Jednak i w tym wypadku autorzy staropolskich relacji udają, że nie widzą i milczą. Dlaczego? Odpowiedź wydaje się stosunkowo prosta. To co odkryli we wnętrzu muzułmańskich świątyń jawiło się im jako świat aż tak dalece „obcy”, że nie dający nawet najmniejszych szans jakimkolwiek próbom asymilacji. Świat „obcy” nie tyle poprzez brak symboliki chrześcijańskiej (co zrozumiałe), co przede wszystkim poprzez samą zasadę całkowitego odrzucenia obrazów figuralnych. Poza stosunkowo krótkim okresem ikonoklazmu w sztuce bizantyńskiej (726-843 n.e.), w którym sam zakaz przedstawień został jedynie ograniczony do postaci Chrystusa i świętych⁴⁶, nic takiego w tradycji sztu-

Minbar przypomina nieco naszą kazalnicę, ma jednak charakter wolnostojący (wykuwano go najczęściej z jednej bryły marmuru). Składa się z ozdobnej bramki, prosto prowadzonych schodów i „ambony” przykrytej od góry baldachimem w formie bardzo ostro zakończzonego stożka. Stoi zawsze w pobliżu mihrabu. Stąd imam wygłasza kazanie podczas piątkowej modlitwy.

Maksura to trybuna sułtańska, dość wysoko uniesiona ponad posadzkę meczetu, mająca charakter reprezentacyjny, ale także stanowiąca zabezpieczenie przed ewentualnymi zamachami.

⁴⁵ Kaligrafowie wykonujący inskrypcje koraniczne w stylu *sülüs* uznawani są w tradycji tureckiej za artystów najwyższej rangi. Należał do nich między innymi Ahmed Karahisari, którego napisy są w Süleymaniye a także Ibrahim Teknedizade, którego inskrypcje są w świątyni Hagia Sophia.

⁴⁶ Trzeba jednak pamiętać, że ikonoklazm wprowadzili cesarze bizantyńscy pochodzący ze wschodnich prowincji Azji Mniejszej, wychowani w tradycji monofizyckiej (która pomimo potępienia w Chalcedonie trwała i rozwijała się dalej), opozycyjnej wobec ortodoksji greckiej i całe zjawisko ma właśnie azjatycki, a nie europejski charakter. Koresponduje bowiem nie tylko z islamem, ale również z judaizmem, który zabrania wykonywania obrazów figuralnych nawet we wnętrzach świątyni, zgodnie zresztą z dekalogiem:

ki europejskiej nie występowało. Dlatego też autorzy staropolskich relacji na własną w tej mierze bezradność i dezorientację reagują konsekwentnym chowaniem głowy w piasek. Ale ich solidarne milczenie jest w nie mniejszym stopniu sygnałem zetknięcia się z „obcym” sobie kulturowo światem, jak i próby asymilacji, wcześniej tu przez nas omawiane.

*

O ile przy przedstawianiu wnętrza meczetów autorzy relacji staropolskich metodę przemilczeń uznali za wystarczającą, o tyle ich opisy najsłynniejszej budowli Konstantynopola, świątyni Hagia Sophia, to teren bezpardonowej już walki, prowadzonej zarówno na linii ideologii jak i estetyki, walki mającej za zadanie „wydarcie” tego sanktuarium „ze szponów” islamu i przywrócenie go ponownie tradycji chrześcijańskiej. Próba potraktowania tego wszystkiego jako turystycznych impresji byłaby największym błędem, na jaki czytelnik ich utworów mógłby sobie pozwolić. Na „wojnę” tę składa się zarówno codzienna uciążliwa „szermierka”, przejawiająca się w programowym niedostrzeganiu, jak i ryzykowne „wypadki” do obozu wroga, polegające na jawnych już mistyfikacjach i fałszerstwach.

Zacząć jednak trzeba od stwierdzenia, że opisy kościoła Hagia Sophia najlepiej uzmysławiają zarówno pewną generalną wspólnotę, charakterystyczną dla całej „optyki” staropolskiej, jak i jednak pewne różnice pomiędzy podejściem renesansowym a barokowym.

Relacje szesnastowieczne skupiają się przede wszystkim na zasygnalizowaniu ogromu samej budowli i są przy tym dość ogólnikowe. Ujęcie w dziele Macieja Strykowskiego wydaje się tutaj typowe:

„Tenże Konstantynus Wielki, cesarz, kościołów dwieście w Konstantynopolu wielkim kosztem zbudował i hojnie nadał, także misterną robotą zdołał, a zwłaszcza kościół Św. Zofiję, który i dziś jest tak wielki, że go o pół mile w okrag z przybytkami i kaplicami być może, poświęcony od Turków Mahometowi.”⁴⁷

„Nie będziesz tworzył rzeźby ani żadnej podobizny tego, co jest w górze na niebie lub co jest na dole na ziemi, ani co jest w wodzie poniżej ziemi” (Wj 20,4).

Opuszczam oczywiście ów samowolny dodatek, właściwy naszej egzegezie biblijnej, a zacieśniający sens tego fragmentu:

„Nie będziesz tworzył rzeźby [bożka] ani żadnej podobizny tego...”

Tekst według Biblii poznańskiej: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M. Wołniewicz, Poznań 1973-1975, t.1, s.124.

Jedynym kościołem, w którym zachowały się mozaiki z okresu ikonoklazmu, jest bazylika Narodzenia w Betlejem. Przedstawiają one sobory ekumeniczne i prowincjalne i też mają charakter inskrypcji, w tym wypadku streszczających decyzje synodów. Ramy architektoniczne i ołtarze naśladują kościoły, które były miejscami tych zgromadzeń, ale nie występuje na nich żadna postać ludzka.

⁴⁷ M. Strykowski, op. cit., s. 464.

Strykowski, podobnie zresztą jak wszyscy staropolscy peregrynaci, mylnie sądził, że dane mu było oglądać świątynię wystawioną jeszcze przez Konstantyna Wielkiego. W rzeczywistości był tylko w sanktuarium, które stanęło na gruzach tamtego założenia konstantyńskiego, dość zresztą standardowego (bazylika na planie krzyża greckiego, jak się przypuszcza), spalonego podczas powstania „nika” w 532 r. Nowy kościół, stanowiący genialne połączenie bazyliki kopułowej z budowlą na planie centralnym, wystawili Antemius z Tralles i Izydor z Miletu dla cesarza Justyniana I w latach 532–537.⁴⁸

Na tle ogólnikowych, koncentrujących się głównie na „wymierzeniu” wielkości, relacji szesnastowiecznych zdecydowanie wyróżnia się (znowuż) opis Erazma Otwinowskiego swoją „fachowością” i „naukową” kompetencją:

„[...] ale pod nim wszędy woda jest jako jezioro, tak iż na słupiech a sklepiech wszystek stoi, podeń się wszystkie wody czyste ze wszystkiego Konstantynopola zbierają, i stamtąd zaś przeczyszczoną wodę puszczają do seraja cesarskiego. (Co czynią pewni ludzie pod sklepy na łódkach po wodzie jeżdżąc). Na tym kościele jest bania tak wielka, że jej podobnej żaden turecki cesarz (choć się na to każdy sadił) zbudować nie mógł.”

Obraz łodzi pływających w podziemiach Hagii Sophii jest już prawdopodobnie pisarskim „ubarwieniem” samego autora, nie zmienia to jednak faktu, że jest Otwinowski jedynym Polakiem doby staropolskiej, który wiedział, że Hagia Sophia została wzniesiona na poduszce wodnej, systemie sklepionych cystern wypełnionych wodą co miało zabezpieczyć ową gigantyczną budowlę przed ewentualnymi ruchami tektonicznymi.

Przypomnijmy tutaj, dla kontrastu, że w tychże podziemiach Szymon Starowolski poumieszczał „siła ciał świętych” a także „dzbany oleju jakiegoś starego”, a Turcy „nic nie ruszyli” porażeni ową świętością i starożytnością, ale na wszelki wypadek owe „sklepy” (piwnice) z całym dobrodziejstwem inwentarza замуrowali.⁵⁰

Ma też świadomość Otwinowski, że rozmiarów kopuły („bani”) kościoła Hagia Sophia nie udało się jak dotąd osiągnąć żadnemu architektowi osmańskiemu, chociaż bardzo to „kłuło w oczy” ówczesnych Turków. Dopiero po bytności tam Otwinowskiego udało się to Sinanowi, kiedy w latach 1569–1574 wznosił meczet Selimiye w Adrianopolu, o czym już zresztą była mowa.

Wśród siedemnastowiecznych opisów Hagii Sophii trafiamy również na takie, które renesansową tradycję z jej „mierniczym” zacięciem wyraźnie kontynuują. Tak jest na przykład w relacji Wojciecha Miaskowskiego, gdzie obok wymiarów

Por. H. Stern, op. cit., s. 18–29.

[E. Otwinowski], op. cit., s. 13.

Por. S. Starowolski, op. cit., s. 7.

nawy głównej została nawet podana liczba (zresztą prawidłowa - 40) okien w środkowej, wielkiej kopule⁵¹.

Pojawiają się jednak także i pisarze, którzy w tej mierze szukają już zdecydowanie nowych środków wyrazu. Należał do nich niewątpliwie autor *Przeważnej legacyi [...] Krysztopha Zbaraskiego...* - Samuel Twardowski. Aczkolwiek nawyk „mierzenia” towarzyszy jeszcze jego opisom, stawia on jednak zdecydowanie nie na drobiazgową szczegółową rejestrację, co na efekt całościowy - wrażenie:

„[...] pyszną widziem stroną
Zofią, pod miesiącem i spiżą złoconą,
Olbrzymów sycylijskich niepochybne dziło,
Rękomli się śmiertelnym tak wiele godziło;
Rube na stóp pięćdziesiąt, na kontempt natury,
Windować i pod niebem układać marmury.
Wszesz i w dłuż swój ma ambit jako z łuku strzała
Maurytańska doniesie. Sama jakby stała
Nie na ziemi machina, filaru nie mając;
A tyło na odległych ścianach się wspierając.”⁵²

Twardowski ma rację. Rzeczywiście koncepcja architektoniczna Antemiusa z Tralles i Izydora z Miletu na tym właśnie polegała. Gigantyczną i ciężką kopułę zdają się utrzymywać tylko cztery filary, podtrzymujące ją dwiema arkadami od północy i od południa i dwiema półkopułami od wschodu i zachodu. W rzeczywistości bowiem właściwy ciężar, poprzez eksedry, na których wsparte są łuki kolebkowe półkopuł, niemal w całości został przeniesiony na mury zewnętrzne. Efekt jednak pozostaje. Wielka i ciężka „machina, filaru nie mając” zdaje się fruwać w powietrzu a „marmury” układane są „pod niebem”. Dodatkowo jeszcze efekt ten wzmacnia owe czterdzieści okien w głównej kopule, które świetlistym wieńcem „odcina” ją od ziemi.

Temat najśłynniejszy budowli Konstantynopola stanowi dobrą okazję dla poświęcenia chwili uwagi specyfice utworu Szymona Starowolskiego: *Dwór cesarza tureckiego...*. A jest to specyfika znamienita. Sam opis kościoła św. Zofii jest w utworze bardzo rozbudowany i szczegółowy. Starowolski omawia osobno plan architektoniczny, kolumny, ich kapitele, dekorację ornamentalną, posadzkę, podziemia itp.

Por. *Wielka legacja Wojciecha Miaskowskiego do Turcji w r. 1640*, oprac. A. Przyboś, Warszawa 1985, s. 68.

⁵² S. Twardowski, op. cit., s. 139.

Problem w tym, że tekst kusi rzekomą szczegółowością i precyzją a w rzeczywistości nic się tutaj nie zgadza. Dla przykładu autor *Hekatontas* pisze, że kompleks Hagia Sophia zbudowany został „na sześć grani”⁵³, naprawdę zaś nawa główna (jeśli odrzucimy ekседry) jest wydłużonym ośmiobokiem. Starowolski widzi we wnętrzu świątyni aż trzy, ustawione kolejno na sobie, szeregi kolumn⁵⁴ - w rzeczywistości jest ich tylko dwa. Przykłady można by mnożyć. Najgorsze jest jednak to, że *Dwór cesarza tureckiego...* co chwila podaje bałamutne informacje, imputujące rzeczy, fakty i zdarzenia, które nigdy tak naprawdę nie miały miejsca. Oto co na przykład pisze Starowolski o kapitelach kolumn z Hagii Sophii:

„Kapitele mają misternej roboty staroświeckiej, kędy między rzezaniem stały osoby rozmaitych świętych bożych, na sztukę snycerską robione, ale je Turczyn kazał pozdejmować.”⁵⁵

Nic takiego nigdy nie miało miejsca. Te piękne koszowo - kompozytowe głowice kolumn zawsze miały (i mają do dziś) jedynie subtelny medalion z monogramem Justyniana na tle falujących gałązek akantu. Turcy nic przy nich nie zmieniali. To co pisze Starowolski jest oczywistym fałszem, bynajmniej nieprzypadkowym - ale o tym nieco później.

Czytając opis autora *Bellatores* dość często łapiemy się także na tym, że wcale nie jesteśmy pewni, czy jego przedmiotem jest aby na pewno Hagia Sophia. Proszę popatrzeć chociażby na kolumny:

„Z których cztery są marmuru cypryjskiego, diaspro rzeczzonego, cztery porfiru czerwonego, cztery serpentarie, kręcone wężykowato, ale mięszszejsze nad inne; a cztery marmuru białego, mającego krople czarne po sobie na kształt tarantowaciny...”⁵⁶

Pomijając już to, że Starowolski zdecydowanie przesadził tutaj z różnorodnością materiałową owych kolumn (po to jednak, aby ucieleśnić barokową zasadę *varietas*) jest rzeczą oczywistą, że kolumn „kręconych” nie było i nie mogło być w Hagii Sophii, ponieważ są one wytworem europejskiego baroku. Podtrzymują one na przykład w dziele Berniniego baldachim nad grobem Piotrowym w bazylice św. Piotra w Rzymie. Znamy je jednak głównie z niezliczonej ilości ołtarzy z XVII i XVIII wieku na terenie całej Polski.

Owe tendencje do „barokizowania”, przyjmujące w tekście Starowolskiego postać niewątpliwie skrajną, wydają się charakterystyczne, w stopniu mniejszym lub

Por. S. Starowolski, op. cit., s. 5.

Por. tamże, s. 6.

Tamże, s. 6.

Tamże, s. 6.

większym, dla większości relacji z XVII i pierwszej połowy XVIII wieku. Szczególnie często powtarza się tutaj skłonność do eksponowania drogich marmurów. Nie chodzi tu nawet o to, że coś się dodaje. Hagia Sophia rzeczywiście wyłożona jest cała od wewnątrz, aż do nasady sklepień (gdzie zaczyna się złote tło mozaik), płytami zielonego i różowego marmuru w rzeźbionych obramieniach. Istotne jest natomiast to, czy autor relacji ów fakt eksponuje, czy też nie; i tu, jak się zdaje, przebiega linia rozgraniczająca ujęcia z XVI wieku od realizacji barokowych. Na przykładzie opisów wnętrza kościoła Św. Zofii ową „inwazję marmurów” można oczywiście doskonale pokazać, jednak ze względu na obszerność niektórych z nich, samo zestawienie nabrałoby tu monstrualnych wręcz rozmiarów.

Dlatego też, na chwilę tylko, porzucimy szacowną justyniańską świątynię, by samo zjawisko pokazać na przykładzie znacznie krótszych opisów owych słynnych mostów przerzuconych ponad odnogami morskimi w Bujukczekmedzi (Büyükçekmece) i Kuciukczekmedzi (Küçükçekmece), o których już napomknęliśmy wcześniej.

Zachowany opis Andrzeja Taranowskiego koncentruje się w tym wypadku niemal wyłącznie na ogromie samych budowli, dodatkowo podkreślonym zaznaczeniem nakładu czasu i środków, jakie te inwestycje pochłonęły:

„[...] naprzód do miasteczka Bejekczychmedzia. Stamtąd do drugiego miasteczka Kuciugciegmedzia, gdzie jest most przez odnogę morską wielkim kosztem zmurowany, który dwadzieścia tysięcy ludzi pięć lat na każdy dzień budowało niż go dokonali.”⁵⁷

Taranowski jechał tedy dopiero w drodze powrotnej, kiedy z Konstantynopola, poprzez Adrianopol, udawał się w daleką podróż do Astrachania (do osmańskiej stolicy przyjechał wcześniej gościńcem przez Kirkliśę). Dlatego też w rzeczywistości musiał najpierw przejechać przez mniejszy most w Kuciukczekmedzi (jako że ten jest bliżej Stambułu), a dopiero potem przez ten ogromny w Bujukczekmedzi - a nie tak, jak to przedstawił w swojej relacji. Ale to oczywiście drobiazg.

Przywołajmy teraz Erazma Otwinowskiego. Jego opis jest znowuż wyjątkowy. Autor bowiem próbuje „rozgiżyć” konstrukcję architektoniczną gigantycznego przedsięwzięcia i zreferować ją w oszczędnym, syntetycznym ujęciu:

„Nocleg w miasteczku Byngeziomedi nad morzem, gdzie jest most przez odnogę wielki, bardzo kosztowny, od Solimana cesarza przed jego śmiercią zbudowany z kwadratu [bloki skalne - M.P.], który żelazem zbijano, a ołowiem zalewano, sklepów pod nim 36 na cztery części po dziewięci rozdzielonej, że się zdadza jako cztery mosty, struktura szeroka, osobliwa, której równej nie słyhać.”⁵⁸

A. Taranowski, op. cit., s. 44.

[E. Otwinowski], op. cit., s. 11.

Szczególnie na tle owego inżynierskiego „konstruktywizmu” Otwinowskiego (widocznego w nie mniejszym stopniu w opisie kościoła Hagia Sophia), ujęcia barokowe jawią się nam w dość wyrazistym kontraście; koncentrują się bowiem całkowicie „na powierzchni”, na kłującym w oczy splendorze, delektując się bogatą dekoracją i „marmurami”, których z kolei Otwinowski prawie jakby nie zauważa, ujmując wszystko w nic nie mówiący ogólnik: „bardzo kosztowny”. W *Przeważnej legacyi...* Samuela Twardowskiego proporcje (pomimo szczupłości opisu) zostały całkowicie odwrócone:

„Skąd do Bojuk Ciakmadzi, gdzie most jaki drugi
Nie zrówna z nim w Europie; z marmuru frambuży
I piętra mając pyszne. Pod nim morze huczy,
A pana niecierpliwe nadaremnie mruczy.”

Doprawdy, trudno się w tym miejscu powstrzymać od uwagi, iż fakt, że „Bojuk Ciakmadzi”, to to samo co „Byngeziomedi”, czy też jak kto woli: „Bejekczychmedzia” to jeszcze jeden przykład owej niezwyklej wręcz inwencji lingwistycznej, którą zwykli rozwijać Polacy (niekoniecznie doby staropolskiej) będąc na obczyźnie.

Owo barokowe zachłystywanie się splendorem charakteryzuje również *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego...*, chociaż równocześnie w poemacie Franciszka Gościeckiego obowiązuje już nowy, osiemnastowieczny kodeks turysty, nakazujący między innymi opisywanie wszystkiego niespiesznie, możliwie szczegółowo i możliwie w różnych aspektach i płaszczyznach naraz, bez jakiegos szczególnego uprzywilejowania którejś z nich. A jednak i tym razem marmury „kłują” Gościeckiego w oczy:

„Krom dwóch mostów kamiennych, nie zwykłej wielkości,
Które dokument stoją starej wspaniałości.
Siedemdziesiąt i dwie arkad, jeden most piastuje;
Na nim drogę, kamienny cios pod sznur brukuje.
Cztery wozy się na nim minąć z sobą mogą:
Kiedy dwa z nich, przeciwną drugim, idą drogą.
Krajów mostu waruje mur, z obojej strony,
Z marmurów, i podobnych ciosów wystawiony
Wzwyż prawie na pół chłopa. Wśród mostu, z tablice
Starożytności weźmiesz wyrażone lice.
Tudzież i fundatora, tak znacznej struktury,
Imię ci opowiedzą, też same marmury.”

Opis Gościeckiego jest zresztą chyba najładniejszy. Zawiera bowiem również obraz nadmorskiego krajobrazu – co jest przypadkiem dość rzadko w literaturze staropolskiej spotykanym. Oto dalsza jego część:

„Dwa jeziora pod tymi pławia się mostami,
Nowymi z morza coraz nadęte fluktami.
Z drugiej je strony rzeki, które do nich bieżą,
Chociaż przy miernym wietrze, w ostrą falę jeżą.
Czterech godzin wymiarem, biegu pomiernego,
Te się dzielą jeziora, jedno od drugiego.
Oba mosty, przyległe sobie miasta mają,
Które od tychże mostów Turcy nazywają:
Jedno Bujuk czekmedzi, to jest most przydługi,
Kuciuk czekmedzi, jak by most pomniejszy, drugi.
Ryb mnóstwo w tych jeziorach, ptastwa niemoż okiem
Przejrzeć, które się snuje miasta tuż pod bokiem.
Bo patrząc na nie Turcy, lecz nie jeść je lubią:
Przeto ani ich płoszą, ani strzelbą gubią.”⁶⁰

Operowanie rozległą przestrzenią zagarniającą w jednym opisie morze, odnogi jak i wpadające do nich rzeki, jest tu zupełnie niezłe. Podobnie umiejętność posługiwania się długą perspektywą (z lotu ptaka), pozwalającą uchwycić postrzępione fale, ławice ryb i kołujące w powietrzu stada ptaków (zapewne mew), daje o jezuitcie z Sambora całkiem pozytywne świadectwo. Wszystko to w jakiejś mierze zdaje się zapowiadać nowoczesny, osiemnastowieczny poemat opisowy w stylu Thomsona. Kto wie, czy nie należy jednak przynajmniej po części zrewidować naszego stanowiska w tej mierze i pierwszeństwo (chronologiczne) przed Drużbacką i jej *Opisaniem czterech części roku* przyznać właśnie Gościeckiemu.

Co do zaś samej zaobserwowanej przez nas różnicy pomiędzy opisami z XVI w. a ujęciami barokowymi, to trudno by było tłumaczyć to tylko różnicą gustów obydwu epok. W ostatecznym bowiem rozrachunku dekoracja architektoniczna, w tym marmury, pełniła wcale nie mniejszą rolę w sztuce renesansu niż miało to miejsce w epoce następnej. Chodzi chyba jednak o troszkę inne zjawisko. Otóż, jak się wydaje, ludzie XVI wieku nie mieli jeszcze aż tak bardzo rozwiniętej skłonności rzutowania, w obręb przyjętej kulturowo wizji orientu, mitu o krainie bogactwa: pereł, złota i marmurów. U nas, jak pamiętamy, zaczęło się to od *Przedmowy* Herburta do *Herkulesa Słowieńskiego* Miaskowskiego, ale odtąd już na stałe towarzyszyło ludziom baroku. Dlatego też, gdy dane im było rzeczywiście na

Wschodzie się znaleźć, potrzeba ta domagać się zaczynała natychmiastowej i bezwarunkowej realizacji.

Gdy w 1453 r. Mehmed II Zdobywca znalazł się wewnątrz Hagii Sophii, oczarowany wspaniałością świątyni, podjął decyzję o adaptowaniu jej dla potrzeb islamu. Odtąd jako meczet Aya Sofya stała się miejscem modłów dla muzułmanów. Usunięto ikonostas i ołtarze, część mozaik zniszczono, część natomiast (na szczęście) przykryto jedynie tynkiem. Nietknięte pozostały natomiast najwcześniejsze (jeszcze z czasów Justyniana) mozaiki niefiguralne oraz ornamentalna dekoracja podłuchy arkad naw bocznych i empor, oraz fryzów przy gzymsach. Ocalała dlatego, że była właśnie niefiguralna. Islamizacja przebiegała stopniowo, ale konsekwentnie. Pierwszy minaret kazał dostawić do bryły budynku Mehmed II Zdobywca, drugi - jego syn Bajezid II, trzeci i czwarty - Selim II, syn Sulejmana Wspaniałego. Na zewnątrz dobudowano (dla bezpieczeństwa konstrukcji) potężne przypory od strony północnej i południowej. Wewnątrz pojawił się mihrab, a obok niego postawiono minbar, dodatkowo zwieńczony dwiema chorągwiami na znak, że miejsce zostało siłą podbite dla islamu. Na wschodnich filarach rozwieszono dwie tkaniny służące wcześniej za przykrycie Kaaby. Wybudowano maksurę, a także postawiono kursi - tron dla imama. W nawie głównej zawieszono olbrzymie inskrypcje koraniczne, na czarnych okrągłych tablicach złote napisy w stylu sülüs. To tylko główne zmiany, było ich znacznie więcej.

Jak się domyślamy, nawet najmniejszy ślad tego procesu nie przedostał się na karty staropolskich relacji z XVI i XVII wieku, chociaż sam fakt „sprośnego obrócenia” kościoła „na sektę Mahometową” odnotowuje każdy z autorów. O ile jednak w przypadku meczetów, wzniesionych przez muzułmanów, taka „zmowa milczenia” wydawała się zabiegiem wystarczającym, o tyle w przypadku świątyni, która „wszystkie inne fabryki wspaniałością swoją i kosztowną architekturą, łatwo przechodzi” (Starowolski), która w dodatku siłą chrześcijaństwu została wydarta - nie, tutaj milczeć nie było już można. Toteż rozglądają się sarmaci rozpaczliwie po wnętrzu Hagii Sophii w cichej nadziei, że może coś z „chrześcijaństwa znaków” ocalało, jakiś fragment świętego obrazu, może krzyż. Szymon Starowolski, jako osoba najbardziej „kompetentna” w tej materii, radzi nawet co należy uczynić:

„Jest jednak we śródku pod samą kopułą zachowany obraz Najświętszej Panny Bogarodzicielki, mozaiką misternie na koło kwiatami wysadzony, grecką robotą, który Turcy chowają, nie wiemy dla jakiej przyczyny, w poszanowaniu, na kolo zasłonką na słupach

⁶¹ Por. Z. Żygulski, op. cit., s. 88-89.

drewnianych zawieszoną zasłonioną. Ale kto wnidzie na ganki w kopułę, tedy dobrze go widzieć może z góry, i znać że jest cudowny jakiś i poważny obraz, twarz wspaniałą i godną weneracyjej mający."⁶²

Nawet Franciszkowi Gościeckiemu, człowiekowi skądinąd rozsądnemu i wyważonemu, który jako osiemnastowieczny turysta stara się kulturę islamu (pomiędzy „brzydkiego” jej pogaństwa) traktować jako kulturę właśnie, którą należy poznać i opisać, nawet jemu tęsknota za „chrześcijaństwa znakami” przy oglądaniu kościoła Hagia Sophia nie jest bynajmniej obca. Chwyta się więc myśli, że to może wina kurzu i licznych dymów ze świeczników, że „znaków” owych nie widzieć:

„Lecz glans wszystek, zbrudziły, z lamp, co wiszą dymy
Tysiącami na drutach, czyż nie ma stymy
U grubian ta sztuka? Czy raczej kurz taki
Złość nieci, by zmasała chrześcijaństwa znaki.
Lub się jeszcze dotychczas jak spod ciemnej chmury,
Bystremu dadzą widzieć oku te figury.
W środku nic nie obaczysz, skądbyć miał mniemanie,
Że tam BOGA chwalili kiedy chrześcianie.”⁶³

Jak widzimy, rozsądek zaczyna jednak stopniowo (w miarę opisu) jakby brać nieco górę, co w końcu sprowadza się do stwierdzenia stanu faktycznego („w środku nic nie obaczysz”), chociaż Gościecki nie jest bynajmniej tym stanem zachwycony.

To co inni pisarze tak usilnie starali się ujrzyć przed oczyma duszy swojej, w *Przeważnej legacyi...* Samuela Twardowskiego, ku naszemu niepomiernemu zdumieniu, przyobleka się w ciało. Przytaczaliśmy tu wcześniej tylko pierwszą część zawartego tam opisu kościoła św. Zofii. Teraz pozostały fragment:

„W przeźroczyściej kopule, greckich widzieć siła
Starożytnych obrazów. Których nie zgładziła
Dzikość dotąd pogańska: zwłaszcza tajemnice,
Do Panieńskiej anioła zesłania łożnice.
Jako się Chrystus rodzi między niemem byłem,
I sabejskim królowie raczą go kadziłem;
Jako i obrzezany, i uczy w kościele,
Posłuszny Józefowi Bogiem bywszy w ciele.
Więc jako krwią się poci, jako biczowany,

S. Starowolski, op. cit., s. 6-7.

F. Gościecki, op. cit., s. 233.

I umiera na krzyżu, różnie naigrany;
 Jako potym pogrzebion, i paszczękotroję
 Hidrze kark przydeptawszy, wszedł do chwały swojej.
 Widzieć ktemu i inne po ścianach ozdoby,
 Starych zwłaszcza doktorów poczesne osoby;
 W kuprze i mozaiku. Jako Damascena,
 Cyrylla, Chryzostoma i Nazyanzena.⁶⁴

Ów rozbudowany i drobiazgowy opis cyklu malarskiego, obejmującego wybrane sceny z życia Chrystusa, a mającego się jakoby znajdować na podniebieniu kopuły w Hagii Sophii, to niewątpliwie najbardziej zagadkowy i tajemniczy fragment *Przeważnej legacyi...*, chociaż i innych zagadek i niejasności w tym tekście nie brakuje.⁶⁵ Gdyby można było stwierdzić, że Twardowski po prostu wszystko to sobie zmyślił, byłoby to piękne i proste. Ale niestety tak nie jest.

W czasie prowadzonych, poczynawszy od 1847 roku, prac restauratorskich w Hagii Sophii, kierowanych przez szwajcarskiego architekta Gaspara Fossatiego, odkryto spod tynku te mozaiki, które zostały tylko przesłonięte, a nie całkowicie przez Turków zniszczone. W efekcie mamy dzisiaj, jeżeli chodzi o samo wnętrze świątyni (pomijam narteks i salę ponad nim - aby nie przedłużać), wspaniałą Madonnę z Dzieciątkiem w czaszy wschodniej absydy (XI - XIV w.: datowanie sporne), po stronie południowej kolebki przed absydą - archanioła Gabriela (XI w., wiadomo że po stronie północnej był archanioł Michał), na północnej ścianie tarczowej pod kopułą - przedstawienia św. Jana Chryzostoma i św. Ignacego, patriarchy Konstantynopola (po 886 r.). Wiadomo również, że kiedyś w kopule centralnej znajdował się obraz Chrystusa - Pantokratora. Jeżeli chodzi o empory,

⁶⁴ S. Twardowski, op. cit., s. 139-140.

⁶⁵ To, że Twardowski umieszcza grobowiec Sulejmana Wspaniałego wewnątrz meczetu (por. S. Twardowski, op. cit., s. 127), chociaż w rzeczywistości znajdował on się zawsze w wolnostojącym mauzoleum, uznać można za zwykłą pomyłkę, tym bardziej, że swój diariusz przerabiał na poemat epicki po upływie około dziesięciu lat i w momencie owej przeróbki mogło mu się co nieco pomieścić. Jednak to, że do jednej celi w Rumeli Hisari wraz z Samuelem Koreckim i Stanisławem Koniecpolskim Twardowski sadza Żółkiewskiego [!], którego kilkadziesiąt wersów wcześniej, zgodnie zresztą z prawdą historyczną, uśmiercił pod Cecorą, tego pojąć nie jestem w stanie. Oto scena poprzedzająca pożegnanie Samuela Koreckiego z towarzyszami niedoli, kiedy przeczuwał, że oto wiodą go już na śmierć:

„Tedy idą do onej działającej wieży,
 Która w oczy Skuderu nad Bosforem leży;
 Gdzie z Żółkiewskim, i z panem hetmanem [Koniecpolskim - M.P.] pospołu,
 Spólnej nędzy zażywał, i jednego stołu.”

S. Twardowski, op. cit., s. 34.

to mamy tam mozaiki, będące obrazami wotywnymi, cesarza Aleksandra (X w.), Konstantyna IX Monomacha z cesarzową Zoe (po 1042 r.), Jana II Komnena z małżonką Ireną (ok. 1118 r.), portret Aleksego Komnena (połowa XII w.), a także piękną Deesis (XI-XIII w.: datowanie sporne).⁶⁶ I to wszystko. Żadnego rozbudowanego cyklu scen z życia Chrystusa nie ma. Natomiast rewelacją są oczywiście owe przedstawienia św. Jana Chryzostoma i Ignacego w północnej ścianie tarczowej pod kopułą, bo przecież Twardowski w swoim opisie „Chryzostoma” właśnie wymienił. Co więcej, usytuowanie zachowanych mozaik wyraźnie wskazuje, że jest to tylko fragment dłuższego szeregu „doktorów” Kościoła, obejmującego pierwotnie prawdopodobnie również przeciwległą, południową ścianę tarczową. Być może byli tam przedstawieni i ci, których obok „Chryzostoma” autor *Przeważnej legacyi...* w swoim opisie wymienił.

Czyżby więc w czasach Twardowskiego Turcy jeszcze wszystkiego nie pozasłaniali? O tym właśnie próbuje nas przekonać towarzyszący w poemacie tekstowi właściwemu dopisek na marginesie: „Turcy obrazów żadnych chrześcijańskich nie mażą, jedno jako ręką dosiódz mogą”. Jest to jednak niemożliwe. Muzułmanie nie mogliby się modlić w takim wnętrzu. Zawarty w Koranie zakaz umieszczania jakichkolwiek przedstawień figuralnych w miejscach modłów był zawsze rygorystycznie przestrzegany. A przecież sam Twardowski w swoim poemacie opisuje uroczyste „nabożeństwo” tureckie w Hagii Sophii w czasie święta bajramu z udziałem cesarza Mustafy I Szalonego.⁶⁷

Opis kościoła św. Zofii, zawarty w *Przeważnej legacyi...*, jest jednak mistyfikacją, a jego autora w sposób jednoznaczny demaskuje nieznanomość kanonu malarstwa bizantyńskiego. Twardowski „poumieszczał” po prostu obrazy w nieodpowiednich miejscach. W tradycji bizantyńskiej sztuki przedstawiające mają we wnętrzu sakralnym odgórnie ściśle określone miejsce, wynikające z przyjętego schematu hierarchii niebiańskiej. Dotyczy to także malarstwa. W kopule Pantokratora, w absydzie Maria z Dzieciątkiem pomiędzy archaniołami Michałem i Gabrielem, u jej stóp komunizacja apostołów, sceny z życia Chrystusa i Marii dopiero na ścianach naw bocznych, niekiedy nawet w narteksie. Kanon ustalił się całkowicie już w IX wieku.⁶⁸ Jeżeli w kościele św. Zofii był kiedyś cykl scen z życia Chrystusa (co jest wysoce prawdopodobne), to pokrywał on ściany naw bocznych, a nie podniebienie kopuły, jak w opisie Twardowskiego.

Co w takim razie zrobił właściwie autor *Dafnidyl*? Tu tylko pozostaje nam snuć hipotezy. Być może znał pierwotną dekorację kościoła św. Zofii z jakiegoś źródła

Por. H. Stern, op. cit., s. 152-162. 264-265.

Por. S. Twardowski, op. cit., s. 165.

Por. H. Stern, op. cit., s. 148-149.

(nie na tyle jednak precyzyjnie, żeby się nie pomylić) i ów stan z przeszłości przeniósł w swoją teraźniejszość. Pytanie tylko, jakie to źródło? Zachowane kazanie Focjusza i dwie rozprawy Leona Mądrego, opisujące mozaiki, są dość ogólnikowe, a badacze raczej są skłonni wiązać je z innymi kościołami, nie z Hagią Sophią.⁶⁹

A może inaczej. Jest takie miejsce w Stambule, gdzie do dnia dzisiejszego można obejrzeć dwa wspinające, oddane w mozaice cykle scen z życia Chrystusa i scen z życia Marii. Nieopodal murów Teodozjusza znajduje się dawny kościół i klasztor Zbawiciela na Chorze przekształcony w meczet Kariye Camii. Mozaiki ocalały prawdopodobnie dlatego, iż nie znajdują się we właściwym wnętrzu świątyni, a tylko w egzonarteksie i narteksie.⁷⁰ Fundowane przez Teodora Mezo-chitesa (wielkiego logoetę skarbcza Andronika II Paleologa) na początku XIV wieku⁷¹, w szeregu następujących po sobie scen obszernie informują o życiu Zbawiciela i jego Matki, z uwzględnieniem także wątków apokryficznych. Być może to je właśnie oglądał Twardowski podczas swego tam pobytu, a wyniesiony ich obraz „przeniósł” z mało ważnego w swoim mniemaniu kościoła do świątyni najważniejszej, o którą toczył swój literacki bój. Być może...

Mechanizmu mistyfikacji, jakiej dokonał autor *Władysława IV*, nie da się chyba do końca wyjaśnić. Znacznie łatwiej natomiast jest powiedzieć, dlaczego to zrobił. Musiał tak postąpić i nie powinniśmy go potępiać. Opisując, być może zmyślony przez siebie, cykl scen z życia Chrystusa, lokował w sposób jednoznaczny i bezdyskusyjny kościół św. Zofii po stronie „raritates”. Jako prawdziwy chrześcijanin nie mógł przecież pozwolić, aby ów pałac Boga, który przewyższył Świątynię Salomona (jak to powiedział Justynian po raz pierwszy przekraczając próg) tam się nie znalazł.

Owe duchowe i estetyczne rozterki pisarzy XVI - XVII wieku są już obce Franciszkowi Gościeckiemu, a jego opis kościoła Hagia Sophia jest całkowitą nowością, pod kilkoma zresztą względami.

Tak na przykład nie usiłuje on niczego „wymierzać”. Patrzy na ogrom kościoła z perspektywy efektu malarskiego, jakie daje zestawienie jego bryły z pozostałą zabudową miasta. I znów weduty z przełomu XVII i XVIII wieku okazały się twórczą inspiracją:

⁶⁹ Por. tamże, s. 152-153.

⁷⁰ W narteksie kościoła św. Zofii Turcy zachowali np. mozaikę nad cesarskimi wrotami, przedstawiającą Marię w towarzystwie Konstantyna ofiarowującego jej model miasta i Justyniana wręczającego model kościoła.

⁷¹ H. Stern, op. cit., s. 265-269.

„Gdy nań spojrzysz z daleka, widzie się że skała
Wielka, z górą ołowną, nad miasto powstała,
Wysokimi wieżami dzieląca obłoki,
A wśród miasta szerokie rozciągając boki.”⁷²

To niewątpliwie udany opis. Skała zwieńczona ołowianą górą (kopułą), której boki „wchodzą w miasto” (dzięki licznym przybudówkom trudno jest jednoznacznie określić gdzie „kończy się” Hagia Sophia a „zaczyna” inna zabudowa) - daje poczucie nie tylko ogromu, ale również przestrzeni. Najważniejszy jednak jest opis wnętrza. Tutaj, po uświadomieniu sobie bezsensowności poszukiwań „znaków chrześcijaństwa”, zaczyna po prostu Gościecki opisywać to, co widzi. Ten banalny z pozoru fakt jest w rzeczywistości momentem przełomowym w staropolskich relacjach, którego znaczenia nie sposób przecenić. Jezuita z Sambora jest bodaj pierwszym Polakiem w Konstantynopolu, który zetknąwszy się ze sztuką islamu (lub przez islam zaadaptowaną) opisał to, co rzeczywiście zobaczył, a nie to, co zobaczyć pragnął.⁷³ Przepaść pomiędzy nim a pisarzami XVII i XVI wieku jest tutaj ogromna. Zaczyna więc Gościecki od inskrypcji koranicznych, które same swoją wielkością od razu zwracają uwagę potencjalnego widza:

„Miejs po ścianach, według ich nabożeństwa sfery,
Tureckim napisane pismem charaktery.”

Na drugi ogień idzie przywieziona z Mekki zasłona rozpięta na wschodnich filarach:

„Na przednim słupie wisi bogata zasłona,
Od grobu Mahometa z Mechy przywieziona.”

Ma oczywiście przy tym Gościecki niemałe problemy. Patrząc na przykład na minbar, nie jest pewien, czy to coś nowego, czy po prostu jakaś trochę inna chrześcijańska ambona. Wolałby oczywiście ten drugi wariant:

⁷² F. Gościecki, op. cit., s. 232.

⁷³ Nawet Erazm Otwinowski, gdy przez nieuwagę przy opisie kościoła Hagia Sophia nadmienił o dostawionych minaretach, przerażony tym co zrobił, od razu zaczyna snuć wątpliwe dywagacje, jak to (pogańskie) minarety nie mogą przewyższyć (chrześcijańskiej) kopuły, bo co je Turcy w górę podciągają, to je zaraz ręka Boska utracą. Oczywiście te dwa najstarsze minarety (Mehmeda II i Bajezida II), które miał możliwość Otwinowski zobaczyć, sięgają ponad poziom kopuły i widać to gołym okiem. Por. [E. Otwinowski], op. cit., s. 13-14.

„Sama się tylko wcale została ambona
 Kaznodziejska, do tych czas z miejsca nieruszona
 Podobno dla respektu, który takie dziło
 By i w najgrubszym sercu pewnie zasłużyło
 Forma jej nie inaksza wprawdzie jako nasza
 Robota jednak, godna by i Fidiasza.
 Odrzwi z schodami na nią, nad nią wyżej głowy
 Wierzch na kształt baldakinu, wznosi się ciosowy.
 W tym sztuka: że z jednego zrobiona kamienia
 Najmniejszego sztuk, w całej nie znajdziesz spojenia.
 Snać całą na tym miejscu skałę postawiono,
 Z której dopiero taką sztukę wyrobiono.
 Dwie chorągwie czerwone są na niej zatknięte,
 Z którymi Turcy wpadli w ten kościół, gdy wzięte
 Miasto było. I Greków co się tu zamknęli
 Dobywszy, zapalczywą furą wycięli.
 Z tej Mowty baśni, które Mahomet mu zjawi,
 Szablę gołą trzymając, przed cesarzem prawi.
 Których ten, z swego chóru z uczciwością słucha...”⁷⁴

Jak widać (na szczęście) cały czas towarzyszą Gościeckiemu poważne wątpliwości (czy to aby na pewno chrześcijańska kazalnica) – skoro musi przekonywać samego siebie: „Forma jej nie inaksza wprawdzie jako nasza”. Tak czy inaczej opisał autor *Poselstwa wielkiego*... minbar w sposób szczegółowy i precyzyjny, a co najważniejsze, zauważył to, co w tym przypadku zauważone być powinno. Fakt że minbar został odkuty z jednego bloku marmuru, co w tradycji osmańskiej stanowiło o najwyższej jego wartości, a także że wieńcząco chorągwie, znak że miejsce zostało dla islamu podbite siłą. Ów „chórek” cesarza wymieniony na końcu to oczywiście maksura, trybuna sułtańska.

Nie jest to oczywiście kompletny opis sakralnego wnętrza islamskiego, ale jak na człowieka zupełnie do tego nie przygotowanego, to naprawdę bardzo dużo.

Powstaje pytanie, co się właściwie zmieniło? Dlaczego cała ta sfera, której pisarze XVI i XVII wieku tak konsekwentnie nie chcieli dojrzeć, w poemacie Gościeckiego nie tylko zaistniała, ale co najważniejsze, została opisana dokładnie na tych samych prawach co i cała reszta poznawanego, tureckiego świata. Czyżby tak radykalnie zmienił się stosunek do islamu? Raczej nie; na to trzeba było jeszcze trochę poczekać (w naszej polskiej kulturze oczywiście). Gdybyśmy się ograniczyli jedynie do sfery deklaratywnej utworu Gościeckiego, to nawet wypadałoby stwierdzić, że nie zmieniło się nic. Te same negatywne epitety, te same inwektywy, widoczne również w cytowanym tu przed chwilą fragmencie („najgrubsze ser-

⁷⁴ F. Gościecki, op. cit., s. 233-234.

ce", „baśnie Mahometa" itp.)- W rzeczywistości jednak ma jezuita z Sambora stosunek do islamu ambiwalentny: obok potępienia potrafi on odnaleźć w tej sferze również rzeczy wartościowe i godne naśladowania, co też szerzej zostanie udokumentowane w ostatnim rozdziale książki. Tak czy inaczej, byłoby to trochę mało, jak na tak radykalną zmianę. Myślę, że główna przyczyna tkwi jednak gdzie indziej.

Gościecki mógł pisać o tym, co naprawdę zobaczył, ponieważ nie musiał już się troszczyć, czy na skutek jego opisu Hagia Sophia na pewno znajdzie się po stronie „raritates", zaś meczety, hany czy imarety po stronie „curiositates". Kodeks osiemnastowiecznego turysty zwolnił go z tego uciążliwego obowiązku. Odtąd to czytelnik miał sam, na własną odpowiedzialność wpisywać ów egzotyczny świat w system przyjętych przez siebie wartości, klasyfikować go, rozróżniać, oceniać. Pisarz natomiast miał mu tylko niespiesznie, w miarę rzetelnie, w miarę obiektywnie, w miarę wszechstronnie (według swych możliwości oczywiście) - o tym egzotycznym świecie opowiedzieć.

*

Fałszerstwo, jakiego dokonał Twardowski, odnośnie mozaik w Hagii Sophii, czy też Starowolski, opisując kapitele kolumn w tej świątyni, uzmysławia przy okazji dziwaczność i niejednoznaczność samego stosunku sarmatów do całej tej sfery uznawanej za „raritates". Bo niby z jednej strony największy podziw i estyma dla tych „twarzy wspaniałych i godnych weneracyjej" największej, a z drugiej strony stosunek całkowicie utylitarnej i brak najmniejszego chociażby szacunku dla stanu zachowania w miejscu przecież tak ważnym jak chociażby kościół św. Zofii. Są tam mozaiki ze scenami z życia Chrystusa czy też ich nie ma? Jaka to właściwie różnica.

Relacje staropolskie z Konstantynopola podają zresztą przykłady znacznie bardziej bulwersujące pod tym względem. Erazm Otwinowski zetknął się z mozaikami bizantyńskimi podczas swojej bytności na Galacie. Gdy wraz z panem Szamotulskim i „kilką towarzyszków", których wziął ze sobą odbył wizytę w domu kupca włoskiego, Antoniego Baptysty (któremu miał wręczyć list od swego mocodawcy, wojewody krakowskiego, Stanisława Tęczyńskiego); po hucznym bankiecie całe towarzystwo, hojnie przez tegoż Antoniego Baptystę na drogę opatrzone „małmazją, muszkatelą" itp., ruszyło na obchód tamtejszych klasztorów i kościołów:

„W jednym kościele u Benedyktów jest osobliwe staroświeckie greckie malowanie per incrustationem, to jest, ile jest farb w malowaniu, każdą nasadzono drobnymi kamyczkami ze szkła, owo wszelakiej farby szkło bardzo drobne jako kwadraciki lepiono wciąż na wapno, a ono zaś

połączano z wierzchu, gdzie trzeba w malowaniu, a już też tak vetustate kruszy się ze ścian, a drudzy dla ukazania wyłupują kto chce, i jam to sam czynił...⁷⁵

Ano właśnie... duch narodu w swoich typowych przejawach. W tym miejscu na plus Otwinowskiemu przyznać możemy wyłącznie to, iż pomimo „kawalerskiego animuszu” dokładnie ową technikę malarstwa mozaikowego był w stanie zapamiętać, a później opisać.

Czytając relacje staropolskie z Konstantynopola często odnosi się wrażenie, że ich autorów cała ta sfera „raritates” (pomimo składanych gęsto deklaracji) wcale tak mocno nie interesuje. Właściwie wystarcza im tylko pewność, że ona istnieje. Skoro tej pewności nabiorą (również dzięki własnym manipulacjom, jak to mieliśmy okazję zaobserwować) rychło i bez większych skrupułów skłonni są ją porzucić. Usprawiedliwieni w swoich oczach i „rozgrzeszeni” mogą się teraz skoncentrować na tym, co ich tak naprawdę najbardziej interesuje: ów przyjemny i troszkę niesamowity dreszczyk, gdy stykają się z „curiosi” - przecież po to przemierzili taki kawał drogi. Same proporcje objętości tekstu poświęconego dajmy na to kościołowi św. Zofii z jednej strony, a np. występom greckich i cygańskich kuglarzy i sztukmistrzów z drugiej, w poematach Twardowskiego czy Gościeckiego (szczególnie Gościeckiego!) nie pozostawiają najmniejszych złudzeń.

Owo płynne przechodzenie, gdy pisze się o „raritates”, a już w tym czasie myśli o „curiositates”, hamowane ze względu na przyzwoitość w opisach dzieł sakralnych sztuki bizantyńskiej, w przypadku zabytków świeckich momentalnie daje znać o sobie.

Weźmy dla przykładu słynny konstantynopolitański Hipodrom. Założony przez Septymiusza Sewera, rozbudowany przez Konstantyna Wielkiego i Teodozjusza stanowił olbrzymią arenę (370 x 118,5 m.), z widownią na 100 000 miejsc, ze wspartą łożą cesarską (kathisma). Był miejscem najważniejszych wydarzeń publicznych (nie tylko sportowych), miejscem spotkania cesarza z ludem. Ten uroczysty, publiczny charakter skłonił Konstantyna Wielkiego do wybudowania pośrodku areny rampy (zwanej spina), gdzie ustawiano monumenty i rzeźby, sprowadzane z różnych stron imperium. Tu między innymi znajdowała się słynna kwadryga unoszona przez rozpędzone rumaki z brązu. Konie z tej kwadrygi w 1204 r. krzyżowcy (po zdobyciu Konstantynopola) wywieźli do Wenecji, gdzie do dziś stoją na fasadzie bazyliki św. Marka. W czasach tureckich trybuny i łoża cesarska zostały po części rozebrane (a ich materiał posłużył na budowę meczetów). Jednak sam plac w większej swojej części oraz spina z ocalałymi monumentami pozostały

właściwie w niezmienionym kształcie. Odtąd miejsce to, zwane Atmejdanem, służyło wojskom sułtańskim do ćwiczeń i parad. Nadmienia o tym w swoim utworze Szymon Starowolski, w tym wypadku dość wiarygodnie.⁷⁶

Piszą o Hipodromie wszyscy nasi autorzy relacji staropolskich, a ponieważ nie upatrują tu możliwości przeprowadzenia walnej rozprawy z islamem (co jest zrozumiałe), ich opisy są nadzwyczaj zgodne ze sobą. Drobne różnice wynikają tu tylko ze stanu zachowania obiektu, podobnego jeszcze w czasach Otwinowskiego i Twardowskiego, a różnego już, gdy był tam Gościecki.

Darmo byśmy jednak oczekiwali zaznaczenia przynajmniej samego rozmachu, czy chociaż kształtu owego wspaniałego założenia architektonicznego sztuki starożytnej. Ani słowa. Uwagę sarmatów przykuwają wyłącznie trzy monumenty z dawnej spiny, które Turcy, przekonani widocznie o ich magicznym charakterze, postanowili na wszelki wypadek nie tylko nie ruszać, ale nawet z miarą możliwości konserwować:

„Stoi stary hipodrom, na nim trzy korony,
I dwa węże miedziani splekli się ogony;
Stoi i obelisk, przede stem lat który,
Gdy był upadł, wyważył Selim znowu wtóry.
Więc dwie znaczne kolumny, na jednej z nich, owej,
Co przy Auratbazarze, Arkadyuszowej
Notę widzieć wyprawy, na Niemce i Goty,
Cóż gdy wiek nienawisny zatarł te klejnoty;
Druga co dziś Dziurdziego wrót i dworu strzeże,
Nade wszystkie co ich jest, okazalsza wieże;
Z ośmi dużych porfirów nieznacznie spojona
Ośmią także obręczy żelaznych ściśniona.”⁷⁷

Przytoczyliśmy tutaj fragment *Przeważnej legacyi...*, ale równie dobrze mógłby to być Otwinowski, Strykowski, Starowolski czy też Gościecki.⁷⁸ „Kolumna Arkadyuszowa” w rzeczywistości była pierwotnie obeliskiem słonecznym, wystawionym przez faraona Tutmosisa III w 1347 r. p.n.e. w Heliopolis (mówią o tym napisy hieroglificzne na bocznych powierzchniach), po czym została sprowadzona do Bizancjum przez cesarza Arkadiusza ok. 400 r. n.e. Drugi monument, zwany

⁷⁶ „[...] cesarz sam kiedy się gonitwami zabawia, tedy je na tym rynku odprawuje z rycerstwem swoim; i dlatego na ten rynek nikt nie wchodzi, i wrota do niego ze wszystkich ulic pozamykane są.”

S. Starowolski, op. cit., s. 11.

⁷⁷ S. Twardowski, op. cit., s. 175.

⁷⁸ Por. [E. Otwinowski], op. cit., s. 21; M. Strykowski, op. cit., s. 463-464; S. Starowolski, op. cit., s. 222-223; F. Gościecki, op. cit., s. 231-232.

„Kolumną Marmurową”, został wzniesiony (lub tylko odrestaurowany) przez Konstantyna VII Porfirogenetę w pierwszej połowie X w. n.e. Pierwotnie zdobiły ją brązowe tablice z przedstawieniami czynów wojennych Bazylego I, zrabowane później przez krzyżowców. Zdecydowanie jednak najbardziej intrygowała staropolskich peregrynatów tzw. Kolumna Wężowa. Miała kształt trzech splecionych ze sobą węzów z odchylonymi na zewnątrz głowami. Pierwotnie tworzyła podstawę dla trójnogu ze złotą czarą w świętym okręgu Apollina w Delfach i była wotum za zwycięstwo nad Persami. Do miasta sprowadził ją jeszcze sam Konstantyn Wielki. Według legendy jeden z łbów węzowych utracił Mehmed II Zdobywca zaraz po zajęciu Konstantynopola (pisze o tym Starowolski⁷⁹) i w takim stanie oglądali ją nasi pisarze. To dlatego Twardowski mówi tylko o „dwóch węzach”. Około 1700 r. kolumna runęła i wtedy odłamały się dwie pozostałe głowy. Postawiono ją ponownie, ale już bez łbów.⁸⁰ Widać to właśnie w opisie Franciszka Gościeckiego:

„[...] trzy są węże ze spiży odtoczone,
 Słupem stoją do góry, wzajemnie splecione,
 Bez głów, o których Turcy różne pieta baśni,
 Lecz ich powieść, nikogo prawdą nie objaśni.”⁸¹

Gościecki był człowiekiem XVIII wieku. Nie wypadało mu więc powtarzać „baśni”, chociaż nie mamy najmniejszych wątpliwości, że słuchał ich z lubością. Takich oporów nie mieli natomiast zupełnie ludzie XVI i XVII wieku. Nawet Erazm Otwinowski:

„Snać to były pogan bałwanom swym dali ułać, gdy je węza z morza jednego czasu trapiłi, że ich wiele poginęło.”⁸²

Miała więc „Kolumna Wężowa” za zadanie zaklinanie złych mocy, stanowiła obronę przed Lewiatanem wynurzającym się z odmętów chaosu. Tak oto na naszych oczach szacowna i starożytna sztuka („raritates”) przeoblała się w „bizarre”, błyskawicznie i bez najmniejszych skrupułów, demaskując przy tym rzeczywisty (acz ukryty) system oczekiwań, z jakimi sarmaci udawali się w egzotyczne krainy.

⁷⁹ „A jednemu z tych węzów utracił pół gęby sam Mahomet cesarz, kiedy wziął miasto Konstantynopole, rozumiejąc, że to była rzecz uczyniona na czarnoksiężstwo jakie, aby Turki czarować.”

S. Starowolski, op. cit., S. 11.

⁸⁰ Jedna z tych głów znajduje się obecnie w Muzeum Archeologicznym w Stambule.

⁸¹ F. Gościecki, op. cit., s. 232.

⁸² [E. Otwinowski], op. cit., s. 21.

*

Herby miast polskich, na których dostrzegamy mury warowne, baszty i bramy, to naoczny przykład, że i dziś dla nas średniowieczna koncepcja miasta, jako miejsca wydzielonego z przestrzeni i otoczonego murami, jest w pełni czytelna i zrozumiała, aczkolwiek nie stanowi już warunku istnienia aglomeracji miejskiej jako takiej. Wielokrotnie już podkreślano, iż w społeczeństwie feudalnym mury obronne, poza rzeczywistym znaczeniem militarnym, pełniły również funkcję magiczną, oddziaływały swój świat od świata obcego. Można w tym widzieć odbicie pewnego ogólnego procesu, polegającego, jak to zauważył Aron Guriewicz, na chęci sprowadzenia makrokosmosu do wymiarów małego, uporządkowanego, zrozumiałego i stabilnego mikrokosmosu: klasztoru, posiadłości feudalnej, gminy miejskiej właśnie, gdzie można się czuć w miarę stabilnie i bezpiecznie. Mury miejskie, na zasadzie *pars pro toto*, stawały się symbolicznym obrazem owej stabilizacji.

Ten typ myślenia, właściwy społeczeństwu średniowiecznemu, również dla ludzi baroku miał moc obowiązującą. Może najlepiej uświadamia ten fakt znany obraz Krzysztofa Boguszewskiego z poznańskiej katedry zatytułowany *Niebieskie Jeruzalem*. Powstał w 1628 roku, kiedy to nasz najwybitniejszy reprezentant neobizantynizmu w malarstwie pierwszej połowy XVII wieku przebywał w opactwie cysterskim w Paradyżu.⁸⁴ Oto rozległą, prostokątną przestrzeń, otoczoną murami miejskimi z basztami i bramami, wypełnia szczerlnie niezliczone mrowie „główek” świętych męczenników, wyznawców, ojców Kościoła, innych zbawionych. Wśród nich dominują Eucharystyczny Baranek, przedstawienie Trójcy świętej i Matka Boska w asyście Św. Jana Chrzciciela i archanioła Gabriela. Nie ma żadnych ulic, budynków, rynku, ratusza itp. Tylko niepoliczalne morze „główek”. Wyłącznie więc na mury miejskie spada tu zadanie „stabilizacji” przestrzeni świętego miasta, zapowiedzianego nam w *Apokalipsie* św. Jana.

Hanna Dziechcińska, badając diariusze szesnasto- i siedemnastowieczne z podróży po Europie Zachodniej, dobitnie wykazała, iż fortyfikacje miejskie napotkanych po drodze aglomeracji nie tylko przykuwały od razu uwagę peregrynatów i stanowiły przedmiot opisu, ale co więcej, ewentualny brak umocnień budził szereg wątpliwości, czy dany zespół budowli może być w ogóle zaliczony do kategorii „miasta”.⁸⁵ Tak było w Europie Zachodniej ale nie w Konstantynopolu. Tutaj, ku naszemu zaskoczeniu, fortyfikacje obronne zdają się wzbudzać w przybyszach

Por. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 70-71.

⁸⁴ Podobnie jak trzy pozostałe znane jego dzieła: *Św. Marcin z Tours, Niepokalane Poczęcie i Św. Paweł z Tarsu*.

⁸⁵ Por. H. Dziechcińska, op. cit., s. 44-45.

z dawnej Polski zainteresowanie tylko umiarkowane, a niekiedy wręcz nikłe. Dziwi to tym bardziej, że przecież mury Konstantynopola to jedna z najwspanialszych budowli tego typu, jaka kiedykolwiek powstała. Mur teodozjański od strony lądu, naśladowany na innych odcinkach fortyfikacji od strony morskiej, uważany jest za szczytowe osiągnięcie starożytnej sztuki obronnej. Rozmiarami oczywiście ustępuje Wielkiemu Murowi, który wystawili Chińczycy z końcem III w. p.n.e., jest jednak od niego konstrukcją znacznie bardziej wyrafinowaną. Podwójne mury, gęsto naszpikowane basztami, poprzedzone głęboką fosą obwarowaną od strony miasta dodatkowo krenelażem, poprzez system skomplikowanych pośrednich przejść dawały gwarancję, że nawet utrata jakiegoś odcinka nie otwierała bynajmniej od razu drogi do miasta. Grekom broniącym się w 1453 roku przed wojskami Mehmeda II Zdobywcy zabrakło po prostu żołnierzy do obsadzenia tej fortyfikacji.

Na początku 1623 roku oglądał mury Konstantynopola Samuel Twardowski podczas jednej ze swoich indywidualnych wycieczek odbytej w towarzystwie dwóch innych uczestników poselstwa - prawdopodobnie ze względu na bezpieczeństwo. Jednak w porównaniu z innymi rozbudowanymi i plastycznymi opisami w *Przeważnej legacyi...* fragment ten wręcz razi swoją zdawkowością:

„Przeto trzech w kompaniej lądem pierwej idziem,
A naprzód okrąg murów we trzy granie widziem;
Po trzech wszystkich fortece tęgie mając rogach,
Przy golfach morskich krzywych, i wdzięcznych odnogach.”⁸⁶

W innych utworach staropolskich peregrynatów wzmianki są jeszcze szczuplejsze, albo nie ma ich w ogóle, jak u Otwinowskiego, Strykowskiemu i Taranowskiego. Na tym tle wyjątkiem jest *Dwór cesarza tureckiego...* Szymona Starowolskiego, gdzie murom poświęcony został początkowy fragment rozdziału czwartego, koncentrujący się zresztą głównie na wyliczeniu ich długości całkowitej.⁸⁷ Trzeba jednak pamiętać, że sam autor *Hekatontas* w stolicy osmańskiej nigdy nie był, a przywoływane w tekście dosłownie co chwila porównania do Rzymu i Krakowa (które to miasta znał z autopsji) mogą świadczyć, że tak naprawdę to je właśnie miał przed oczyma, kiedy pisał o Konstantynopolu. Jeszcze inaczej wygląda sytuacja w *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego...* Tutaj przy opisie Konstantynopola wydzielił Gościecki kilka pojedynczych wersów, które poświęcił fortyfikacjom miasta. Wynikało to jednak przede wszystkim z

S. Twardowski, op. cit., s. 174.

Por. S. Starowolski, op. cit., s. 10-11.

Por. F. Gościecki, op. cit., s. 228, 229, 230.

przyjętego osiemnastowiecznego modelu opisu podróżniczego, który starał się unikać wyrazistej hierarchizacji materiału, co w konsekwencji sprowadzało się do w miarę sprawiedliwego „obdzielania” tymże opisem wszystkich elementów porzucanego, egzotycznego świata. Tak czy inaczej, w generalnym rozrachunku wypada stwierdzić, że w stosunku do murów Konstantynopola relacje staropolskie zachowują daleko posunięty dystans i powściągliwość, co jest dziwne. A skoro sobie przypomnimy, że nic przecież nie jest w nich przypadkowe, może to budzić uzasadnione podejrzenia co do pewnych ukrytych intencji... i przyjdzie nam jeszcze do tego zagadnienia powrócić.

W stopniu znacznie większym, niż same fortyfikacje, zainteresowanie sarmatów wzbudzała wchodząca w ich skład Jedykuła (Yedikule) - Zamek Siedmiu Wież - ale powody tego są zupełnie innej natury. Według legendy, w owej fortecy, utworzonej poprzez rozbudowę dawnej Złotej Bramy (przy południowo-zachodnim narożniku konstantynopolitańskiego trójkąta), miały się znajdować skarby cesarzy bizantyńskich, do których Turcy, po zdobyciu miasta, dorzucili swoje. Toteż Szymon Starowolski z nieukrywaną lubością rozpisuje się szczegółowo, co jest w której wieży: w pierwszej monety i złote sztaby, w drugiej srebrne monety, w trzeciej klejnoty i kosztowne rzędy na konie, w czwartej „naczynia drogie staroświeckie”, w piątej „instrumenta [...] do dobywania fortec”, w szóstej „antiquitates [...] z kości słoniowych”, w siódmej „pisma rozmaite i instrumenty matematyczne”.⁸⁹ Niestety opis ten dotyczył jedynie „mitycznego czasu przeszłego”. Natomiast sarmaci, którzy w Konstantynopolu przebywali, doskonale wiedzieli, że Jedykuła to bardzo ciężkie więzienie, toteż omijali to ponure miejsce szerokim łukiem, do czego jednak bezpośrednio przyznał się tylko Franciszek Gościecki:

„Co za struktura wewnątrz, nie miałem dworności
Widzieć, mijać ją raczej z dala ostrożności
Zdało się, gdyż nieszczęście i cudze, mniej razi
Serce, gdy nie tak z bliska ludziom w oczy włązi.”⁹⁰

Nie powinniśmy się dziwić ostrożności jezuitę z Sambora. Widocznie musiało do niego dotrzeć to, co się o Jedykule w Stambule mówiło. A mówiło się rzeczy straszne. Forteca, będąc więzieniem, zachowywała jednocześnie funkcję bramy wjazdowej do miasta. Toteż gdy cesarz powracał z wyprawy wojennej czy polowania, przez otwory okienne wrzucano do wież rozpalone węgle, aby wrzaski poparzonych więźniów cieszyły uszy sułtana. Realna groźba osadzenia w Jedykule,

Por. S. Starowolski, op. cit., s. 3.

F. Gościecki, op. cit., s. 229.

wisząca w pewnym okresie zarówno nad poselstwem Zbaraskiego, jak i później Chomentowskiego, to nie były bynajmniej czcze przelewki. Dziwi tylko trochę zachowana w tym opisie przez Gościeckiego pewna powściągliwość, dziwi dlatego, iż w innych fragmentach swego poematu pisarz wręcz epatuje czytelnika (w stopniu znacznie większym niż inni autorzy relacji) drastycznymi opisami scen krwawych i tureckich okrucieństw. Być może dlatego, że jego własne zagrożenie było w tym przypadku realne.

Tak oto Jedykuła, zarówno w wersji bajecznego zamku skarbów, jak i mniej bajecznej, monstrualnej katowni w stylu *Carceri* Piranesiego, zostaje jakby „wyrywana” z murów miasta, przestaje pełnić funkcję „semantycznego” wyznacznika owej miejskości, staje się tworem autonomicznym i tajemniczym, całkowicie już należącym do sfery „curiositates”.

Zaobserwowana tu przez nas wcześniej umiejętność programowego „niedostrzegania”, opanowana do perfekcji przez autorów szesnasto- i siedemnastowiecznych relacji, nie oznaczała bynajmniej braku spostrzegawczości jako takiej. Wręcz odwrotnie. Tak na przykład nasi staropolscy peregrynaci bardzo szybko zazwyczaj orientowali się, że te wszystkie podziwiane przez nich wspaniałości tureckie, owe spiże, złocenia, marmury i alabastry, ograniczają się wyłącznie do

Skrainym przykładem jest znajdująca się w części trzeciej poematu Gościeckiego rozbudowana „analiza porównawcza” pomiędzy „sarmackim” wbijaniem na pal, łamaniem kołem, ćwiartowaniem i rozwieszaniem członków a turecką metodą obcinania po jednej dłoni i po jednej stopie. Do tej problematyki podchodzi polski poeta w sposób uczony, rozpatrując całe zagadnienie z punktu widzenia problematyki „resocjalizacyjnej” [!]¹ (Por. F. Gościecki, op. cit., s. 130-132). W tejże samej części mamy opis śmierci przez ścięcie wezyra Kaptan baszy, którego głowę rzucono u wrót adrianopolskiego seraju, a tułów zepchnięto z mostu do rzeki Tundży (tamże, s. 179). W części czwartej natomiast umieścił Gościecki rozbudowany opis „uroczystej” egzekucji hospodara multanńskiego i jego rodziny w murach Seraju stambulskiego w asyście ambasadorów i poselstw zagranicznych (tamże, s. 318-320). W rzeczywistości zaś rzecz dotyczyła hospodara wołoskiego, ponieważ Gościecki i absolutnie wszyscy inni autorzy naszych relacji, wbrew kartografom i mapom, Hospodarstwo Mołdawskie określają w swych tekstach mianem „Wołochów”, natomiast rzeczywiste Hospodarstwo Wołoskie mianem „Multan”. Są zresztą w pełni świadomi owej rozbieżności, a czynią tak, „bo się przyzwyczaili”, jak to beztrząsowo wyjawia nam właśnie Gościecki (tamże, s. 250). Co do zaś samego epatowania czytelnika tureckim okrucieństwem, to jest to cecha indywidualna pisarstwa jezuity z Sambora. Inne relacje tego nie wykorzystują, co więcej, w poemacie Samuela Twardowskiego, aż do momentu epizodu z „przykrym parowem” przy Rumeli Hisari, panuje nawet tendencja przeciwna, skłonność do „łagodzenia” owych drastyczności, np. poprzez zastosowanie konwencjonalnej topiki funeralnej, jak w scenie egzekucji Osmana II, która rozegrała się właśnie w Jedykule:

[...] W tym siepacze oni
Sznury ciągłe założą, i uduszą snadnie;
Gdy on jako uszczkniony hiacynt upadnie.”

S. Twardowski, op. cit., s. 30.

budynków publicznych osmańskiej stolicy, meczetów, bedestanów (sukiennic), medres, łaźni, karawanserajów, imaretów itp. Resztę zabudowy skłonni byli widzieć w ostrym do tego kontraście. Tak jest już u Erazma Otwinowskiego:

„We wszystkim mieście [...] niemasz budowania któremu by się przypatrzeć, tylko kościoły z wieżami wysokimi, które cesarze tureccy pobudowali, mało nie każdy swój, potem łaźnie osobliwe, szpitale, szkoły, karwasery, owa wszystkie publica aedificia są osobliwe i mosty po gościńcach.”⁹²

Wątek ten na kartach *Przeważnej legacyi...* powraca wręcz kilkakrotnie, zawsze opatrzonej negatywną oceną i sprowadzany do ostrego kontrastu: piękna i brzydoty, bogactwa i nędzy.

„Miasto jako dla ciemnych kupresów nie jasne,
Tak podłe ma mieszkania i ulice ciasne,
Krom znaczniejszych pałaców, które wždy pod cyną,
Z drew nikczemnych ostatek pod muskiem i gliną.
Acz łaźnie, karwasery, seragle i ody [medresy - M.P.I.,
„93
Bezestan godzien dziwu...

Także na początku XVIII wieku Franciszek Gościecki notuje podobne wrażenia z tureckiej stolicy⁹⁴, jednak samego zjawiska nie rozpatruje już w opozycji piękna i brzydoty, ale posługując się nowoczesnymi kategoriami standaryzacji i unifikacji, co szerzej przedstawimy w rozdziale ostatnim. Powstaje pytanie, skąd owo wyczulenie na takie kontrasty bogactwa i nędzy, piękna i szpetoty u naszych staropolskich peregrynatów. Może to budzić duże zdziwienie; przecież dokładnie takie same opozycje mieli możliwość zaobserwować w swoim własnym, ojczystym kraju, szczególnie w dobie baroku. Z jednej strony wspaniałe magnackie pałace, „fa-lujące”, kunsztowne fasady kościołów, z drugiej - zapadające się w ziemię wiejskie lepianki, obskurne karczmy przy drogach, błoto i gnojówka płynąca ulicami miast. Nie o kontrasty społeczne więc tutaj chodzi. Zwróćmy uwagę, że w opisie Twardowskiego linia podziału została przeprowadzona na poziomie materiału „tkanki” miasta. Z jednej strony „cyna pałaców”, z drugiej „nikczemne drewno”, wapno i glina reszty zabudowy. Ta „tkanka” nigdy się z sobą nie zrośnie. Jeżeli miasto jest organizmem, to organizm Stambułu jest wybitnie niejednorodny, dokładnie w tym znaczeniu, jak dziś mówimy o kolosie na glinianych nogach.

[E. Otwinowski], op. cit., s. 21.

S. Twardowski, op. cit., s. 174-175.

Por. F. Gościecki, op. cit., szczególnie s. 231.

Struktura monstrualna w swoich rozmiarach, a jednocześnie w samej swej materii chora.

Na dodatek ów moloch ma najwyraźniej pozatykane arterie wewnętrzne. Nie tylko bowiem Twardowski narzeka na „ulice ciasne”. Narzekają wszyscy. Otwinowski tak pisze o początku drogi powrotnej do Polski:

„[...] wyjechaliśmy z Konstantynopola o północy, dlatego iż tam bardzo ciasne ulice, a miasto wielkie, nierychłoby łątnie przejechał we dnie dla wozów wielkich, w których bawoły chodzą. Byliśmy u bramy do wschodu słońca.”⁹⁵

Wypisz, wymaluj, nasze polskie miasta u schyłku XX wieku - trudno sobie doprawdy odmówić tego kąśliwego porównania. Franciszek Gościecki z kolei starał się przytomnie zaobserwować, jak w takiej sytuacji wygląda sprawa zaopatrzenia w zatłoczonej metropolii. Oto wynik:

„Wozem wjechać nie myślą, bo trudno obrócić,
I z konnym mijając się, trzeba by się kłócić.
Przeto wszystkie ciężary, gdy potrzebę mają,
Końmi, muły, osłami, Turcy sprowadzają,
Nie w wozy, ani z sobą je sprzęgając w parze,
Ale jeden za drugim prowadząc w kantarze;
Które jeden prowadzi chłop, a drugi je żenie
Tam, gdzie ma być zjuczonych ciężarów złożenie.”⁹⁶

Ów niewydolny, duszący się organizm miasta chłonał jednocześnie jak gąbka wszystko co napływało do niego z całego ogromnego świata. Przynajmniej tak postrzegali to autorzy staropolskich relacji. Żadnych bezpiecznych granic własnego, jak to określa Guriewicz, „mikrokosmosu”. Całkowita otwartość. Kalejdoskopowa mieszanka różnych ludów i ich kultur, od której dostaje się zawrotu głowy. Wielki Bazar w Stambule, będący bynajmniej nie placem z kramami (jakbyśmy mylnie skłonni byli sądzić) ale mający postać sieci krzyżujących się ze sobą ulic wokół dwóch bedestanów, na których mieściło się ponad 4000 sklepów; a także dwa porty, w dzielnicy Sirkeci i przeciwległy w Galacie, były tymi miejscami, gdzie owo krzyżowanie się różnych kultur odczuwało się szczególnie silnie. Przypomnijmy pełen urody opis z dzieła Twardowskiego:

„Wdzięczne dwa czyni porty. Co pod Bezestanem
Tureckie kieremsały; gdzie z złotem odlanem

[E. Otwinowski], op. cit., s. 31.

F. Gościecki, op. cit., s. 230.

Stawa Maur; gdzie ryżu i innej żywności,
 Miastu Egipt dodawa w wielkiej obfitości.
 Tyrus, konchy i szkarłat; perfumy Nubia;
 Balsamy Antyliban drogie tu rozbija;
 Damaszek składa jedwab; Angura czamlety;
 Perły Aden; złotogłów Arach i telety.
 Muszkateły Kandya, świeże Korf cytryny,
 Stalimene naczynia z wulkanowej gliny;
 Czołdary Karmania i haftyrskie bryże,
 Dyarbeka bułaty, i piękne paize.
 I nic słońce nie rodzi, i nic ludzkie dziło
 Nic dokaże takiego, na czymby schodziło,

Drugi port pod Gałatą, gdzie zaraz na czele
 Chrześcijańskich okrętów widzieć bardzo wiele;
 Świetniami po wysokich masztach proporcami,
 I szumnemi daleko wiewając żaglami.
 Złożywszy na Gałatę co ich niosą kraje,
 Wenet zwłaszcza granaty, Flander lekkie szale;
 Anglik srebro i cynę, Norwejczyk sobole,
 Spiże biorą i inne towary w Stambole.
 Niżej widzieć arsenał na ćwierć mile długi,
 Pod dachy spiżanymi. Jakim kosztem drugi
 Mienia być w Alkairze; tu galery stoją..."⁹⁷

Cały, ogromny świat „w pigułce”. Konstantynopol jest miastem otwartym w pełnym tego słowa znaczeniu. Oszałamiające to i bajecznie kolorowe, ale nie dające poczucia najmniejszej choćby stabilizacji. Popełniamy chyba generalną niesprawiedliwość, kiedy w staropolskich opisach Wielkiego Bazaru dopatrujemy się wyłącznie „handlowych” zainteresowań właściwych po dziś dzień dla naszego narodu. Nieprawda - chodziło o rzeczy znacznie ważniejsze. Proszę popatrzeć na Otwinowskiego:

„Porządkowi w przedawaniu i kupowaniu rzeczy ku żywności należących na ten czas przypatrzyłem się, naprzód że wszystko na wagę idzie, tak mięso, chleb, jako i owoc, zwierzę i insze rzeczy; którzy tedy tego doglądają chodzą nieznacznie, mając wagi albo szale pod suknią a gdy kogo potka, a zdałoby się mało za co ów kupił, wnet pyta u kogo kupił, i wróci się z nim do kramu, znowu waży, a jeśli się według jego wagi nie odważy, tedy zaraz karzą.”⁹⁸

Świadectwa takiej samej, „bazarowej edukacji” (w pozytywnym właśnie znaczeniu), w której pomału kiełkowało zrozumienie i szacunek dla odmiennych, egzoty-

S. Twardowski, op. cit., s. 155-156.

[E. Otwinowski], op. cit., s. 23,

cznych kultur, odnajdziemy także w dziełach Strykowskiego i Gościeckiego.⁹⁹ Nie był to więc przypadek odosobniony.

Stambuł to wielki cywilizacyjny moloch. Jądro urbanistycznej i kulturowej mgławicy o całkowicie rozmytych granicach zewnętrznych i niejasnych podziałach wewnątrz. To twór niestabilny, a tym samym stojący na antypodach Jerozolimy Niebieskiej z obrazu Krzysztofa Boguszewskiego. To dlatego właśnie silna w rzeczywistości i wyrazista granica murów teodozjańskich musiała zostać w relacjach staropolskich jeżeli już nie przemilczana, to przynajmniej wyraźnie zatarta.

*

Sarmatom w Konstantynopolu dane było doświadczyć nie tylko zachwiania średniowiecznej koncepcji miasta. W gruzach legła również europejska, feudalna wizja pałacu - siedziby władcy. Stało się to podczas obowiązkowych wizyt polskich poselstw składanych w cesarskim Seraju.

Topkapi Saray czyli Pałac Bramy Armatniej. Nazwa wzięła się od jednej z bram (Topkapi) prowadzącej z trzeciego dziedzińca na cypel pomiędzy Ramieniem św. Jerzego a Złotym Rogiem, na którym ustawiono baterie owych gigantycznych dział, wzbudzające podziw i respekt w europejskich przybyszach. Nie będziemy tu jednak nawet próbować dać choćby skróconego opisu tego olbrzymiego i złożonego kompleksu architektoniczno - ogrodowego, jak też przedstawiać jego obrazu (wraz ze skomplikowanym ceremoniałem dworskim i dyplomatycznym), uwiecznionego w staropolskich relacjach. Materiał to na zupełnie oddzielną książkę, bardzo obszerny i nie nadający się do pobieżnego chociażby zreferowania. Tym bardziej, że akurat w tym punkcie różnice pomiędzy ujęciami w poszczególnych utworach są bardzo poważne. Wynika to co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze przybysze z Polski wyraźnie gubili się w owym „labiryncie” trzech w różnym stopniu dostępnych dziedzińców (czwarty harem był w ogóle nie dostępny) i dużej ilości samodzielnych pawilonów, a właściwie kiosków (kösk), bo z Turcji właśnie wywodzi się ta nazwa. Na dodatek długie szeregi ustawionych w dwa rzędy po bokach janczarów i sipahów; tłumy dworzan: czawuszbaszów srebrnymi laskami stukających o bruk, kapidzich (wiodących po dwóch pod ramiona członków delegacji), eunuchów wreszcie, wszyscy oni w stopniu dość znacznym przesłaniali naszym peregrynatom widok na boki. W efekcie tego każdy z naszych autorów, przebywając w gruncie rzeczy tę samą drogę, widział jakby inny wycinek otaczającej rzeczywistości. Dla przykładu, tyl-

Por. M. Strykowski, op. cit., s.473; F. Gościecki, op. cit., s. 308-309.

ko Erazm Otwinowski, kiedy konno w orszaku Andrzeja Bzickiego przejeżdżał przez pierwszy dziedziniec Seraju (Dziedziniec Janczarów), zauważył, że po lewej jego stronie stoi kościół Św. Ireny, znakomite dzieło architektury jeszcze z czasów Justyniana, zamieniony przez Turków na arsenał.¹⁰⁰ Wszyscy inni przybysze z Polski obiekt ten całkowicie przeoczyli.

Drugą przyczyną wyrazistych różnic pomiędzy poszczególnymi relacjami staropolskimi jest ciągły proces przekształcania się samego stambulskiego Seraju. Kolejni sułtani wznosili wciąż nowe kioski, inne znikwały lub zmieniały swoją funkcję. Gdy zestawimy np. stan z okresu wspomnianego tu przed chwilą poselstwa Andrzeja Bzickiego z wyglądem, kiedy był tam Stanisław Chomentowski (a wraz z nim Gościecki) – różnice są bardzo poważne.

Trzecia przyczyna rozbieżności w relacjach wynika z zachowania samych Polaków. Stopień przestrzegania obowiązującego w Seraju ceremoniału nie był bynajmniej taki sam w każdym poselstwie przybywającym z sarmackiego kraju. Weźmy taki oto przykład. Poselstwom zagranicznym (jak i innym dostojnym gościom) wolno było konno przejechać tylko przez pierwszą bramę (Bab-i Hümayun, Brama Cesarska) i przez pierwszy dziedziniec. Począwszy od Bramy Średniej (Ortakapi), zwanej też Bramą Powitań (Bab-i Selam) i prowadzącej na drugi dziedziniec Seraju (Dziedziniec Dywanu), posuwać się można już było tylko pieszo. Wtedy to następowała obowiązkowa wizyta w pawilonie Dywanu, po niej wspólny obiad z głównym wezyrem i wezyrami pomniejszych (było ich zazwyczaj od pięciu do siedmiu), następnie oficjalne złożenie „upominków” i dopiero wtedy wkraczało się na dziedziniec trzeci, gdzie w Pawilonie z Salą Tronową odbywała się audiencja przed cesarzem wraz z wręczeniem listu od króla polskiego i sejmu. Wszyscy posłowie z Polski podporządkowywali się temu rytuałowi (co nawet niektóre relacje skwapliwie odnotowują¹⁰¹); wszyscy, ale nie Krzysztof Zbaraski – człowiek prawy i odważny, ale jednocześnie wybuchowy i skłonny do konfliktów (jak go przedstawił w *Przeważnej legacyi...* Twardowski), a przy tym politycznie dość naiwny (czego już Twardowski przez wzgląd na pamięć zmarłego rzecz jasna nie powiedział¹⁰²).

„[...] pierwsza brama dworu cesarskiego, od której aż do drugiej bramy jest wielki i długi plac, na którym po lewej ręce jest kościół turecki [...]”. [E. Otwinowski], op. cit., s. 14.

¹⁰¹ Por. [E. Otwinowski], op. cit., s. 14; F. Gościecki, op. cit., s. 257.

¹⁰² Kolejne spotkania Zbaraskiego z wielkim wezyrem Giurgiu paszą kończą się w poemacie Twardowskiego nieodmiennie, jeżeli już nie awanturami z „trzaskaniem drzwiami” (a właściwie z odsuwaniem na bok z impetem poselskiego stoika), to przynajmniej złośliwymi docinkami z obu stron. Zbaraski odmówił np. zdjęcia czapki w czasie audiencji przed Mustafą I Szalonym, a na sugestie strony tureckiej w tej mierze odpowiedział, że mogą mu co najwyżej „zdjąć” ją razem z jego głową (Por. S. Twardowski, op. cit., s. 136). Jestem nawet gotów uwierzyć Twardowskiemu, iż pol-

„Pod książeciem żeby zsiadł ewnuch konia wzdiera.
[...]
Nie słucha jednak książę, i w szumnej postawie,
Konia kinie dopiero w samym cyrku prawie.”¹⁰³

W efekcie tego delegacja polska przekłusowała cały drugi dziedziniec, zatrzymując się dopiero u trzeciej bramy (Bab-i Seadet, Brama Szczęśliwości) i tym sposobem wizyta w Pawilonie Dywanu w ogóle się nie odbyła, co gorzej, sam ten fragment założenia urbanistycznego w swoim poemacie zinterpretował później Twardowski mylnie jako Eski Saray (Stary Seraj). Eski Saray - miejsce

ska delegacja, wstępując do meczetu Sulejmana Wspaniałego, nie zdjęła butów (co było rygorystycznie przestrzegane także w przypadku dyplomatów; por. chociażby: F. Gościecki, op. cit., s. 235), a tylko ograniczyła się do „otrząśnięcia prochu z papuci”. Być może Turcy, zmęczeni kolejnymi scysjami, przymknęli już w tym wypadku oko.

Formułowane niekiedy w przeszłości zarzuty pod adresem *Przeważnej legacji...*, że jest przeładowana nudną polityką, wynikały chyba z tego, iż badacze nie do końca sami byli zorientowani w kontekście historyczno - dyplomatycznym tego tekstu. Tak naprawdę są te partie poematu Twardowskiego lekturą fascynującą, którą czyta się z zapartym tchem, a pełne dynamiki dialogi pomiędzy Zbaraskim a Giurgiu paszą to majstersztyk siedemnastowiecznej literatury faktu. Problem polegał bowiem na tym, że nikt tak naprawdę nie wiedział, co właściwie zostało uzgodnione w traktacie wstępnym pod Chocimiem. Jakub Sobieski wspominał: „Żeśmy nie mogli mieć tłumacza naszego dobrego, tom ja po polsku dyktował Multanowi, ten dopiero po grecku Greczynowi, a Greczyn Turkowi, który pisał pakta” (*Dziennik Jakuba Sobieskiego...* w: *Pamiętniki o wyprawie chocimskiej 1621 r.*, oprac. Ż. Pauli, Kraków 1859, s. 169). Na dodatek Turcy swój egzemplarz (jak się wydaje) gdzieś zagubili podczas zamieszek, kiedy zabito Osmana II. Toteż w czasie pertraktacji w Konstantynopolu obie strony próbowały się wzajemnie przechytrzyć i przy pomocy „pokerowych zagrywek” wytargować możliwie najlepsze dla siebie warunki. Na to wszystko nakładały się jeszcze częste zmiany na stanowisku wezyra, bunt janczarów czekających żołdu z haraczem jakoby przywiezione go przez polską delegację (takie wieści specjalnie rozpuszczał Giurgiu pasza), a także ostra walka między fakcjami tureckimi. W tej materii czuje się Twardowski jak ryba w wodzie. Jest precyzyjny i wiarygodny od strony historycznej. Toteż nie może być przypadkiem, że w *Przeważnej legacji...* brakuje najważniejszego ... iż w ostatecznym rozrachunku to nie my Turków, tylko niestety Turcy nas... Gdy po kolejnym przewrocie Giurgiu pasza został odsunięty od władzy, a wezyrem został ponownie Hussejn pasza (ten sam, który kazał zgładzić wcześniej Koreckiego), przyjął on wobec Zbaraskiego taktykę „przyjacielską” - i tu niestety polski dyplomata dał się oszukać. Wyruszył w drogę powrotną (przynaglany perspektywą kolejnego przewrotu, do którego notabene rzeczywiście doszło i w wyniku którego sułtanem został Murad IV), kiedy tekst uzgodnionego traktatu był jeszcze „w przepisywaniu” i miał go dogonić po drodze. Tekst dotarł do niego przed przeprawą przez Dunaj, ale dopiero w Targoviste (w Siedmiogrodzie), gdzie był dostępny tłumacz, Zbaraski się zorientował, że to zupełnie inny układ (ograniczający między innymi suwerenność Polski w sprawach polityki zagranicznej), różny od tego, który uzgodnił. Por. L. Podhorodecki, N. Raszba, *Wojna chocimska 1621 r.*, Kraków 1979, s. 296-301.

¹⁰³ S. Twardowski, op. cit., s. 131-132.

¹⁰⁴ „Cesarskich eskisaraj na czwór idzie graniej.” Tamże, s. 131.

dożywotniego pobytu żon i nałożnic byłych sułtanów - mieścił się w rzeczywistości w zupełnie innej części miasta, nieopodal Süleymaniye.

Dzisiejszego czytelnika najbardziej jednak bawią perturbacje związane z owym wspólnym z wezyrami obiadem. „Wpadek” tu co niemiara, zarówno z jednej jak i drugiej strony. Generalnie można podsumować, iż zasadniczo delegacje polskie jedzą, natomiast poselstwo Zbaraskiego ostentacyjnie odmawia (do wspólnego obiadu doszło jednak w końcu, wbrew protokołowi dyplomatycznemu już po audiencji sułtańskiej - z przyczyny przed chwilą zasygnalizowanej).

„Książecia pierwaj z sobą wezmą wezyrowie
Do skrytszego pokoju, a nas janczarowie
Pod namioty częstują; ale gdy przed nami,
Misy widzą nietknięte rozszarpia je sami.
Ostatek wodą spłóczem...”¹⁰⁵

Orszak Stanisława Chomentowskiego z kolei nie tylko jadł, ale wręcz „popuszczał pasa”, co w efekcie dało u Polaków pewne drobne dolegliwości natury gastrycznej (szczególnie, że nałożył się na to dokuczliwy brak wina - Koran zabrania wszak jego spożywania), jednak dzięki temu mógł nasz Franciszek Gościecki przeprowadzić wcale subtelne studium kuchni orientalnej, którego tylko mały fragmencik przytaczamy:

„Godne były potrawy stołu sołtańskiego,
Dostatkiem i wygodą wszelką wyprawione,
Lecz masłem, cukrem, ambra, prawie przesadzone.
Co samo nie zwyczajnym, nudności przydało...”¹⁰⁶

Najbardziej jednak rozczuła Gościecki w momencie, gdy na końcu stwierdza że właściwie poczęstunek był dobry, ma jednak wyraźnie za złe stronie tureckiej, że nie było ... prynuki [!].¹⁰⁷

Czynnikiem dodatkowo pogłębiającym różnice pomiędzy ujęciami Seraju w poszczególnych utworach staropolskich jest owa zaobserwowana tu przez nas wcześniej na przykładzie mostu w Bujukczekmedzi generalna odmienność pomiędzy optyką „renesansową” a optyką „barokową”: pomiędzy podejściem „konstruktywistycznym” a zafascynowaniem powierzchownym splendorem. Przy czym w przypadku niektórych kiosków Seraju trudno niekiedy wręcz rozpoznać w tek-

Tamże, s. 138-139.

F. Gościecki, op. cit., s. 265.

„Wolno jeść, wolno nie jeść niemasz tu prynuki.” Tamże, s. 264.

stach, że chodzi o ten sam budynek. Weźmy dla przykładu najśłynniejszy chyba pawilon Dywanu (Kubbealti czyli Sala Pod Kopułą). Nie ulegał on jakimś bardziej znaczącym przekształceniom i właściwie zawsze wyglądał tak samo. Trudno by to jednak było skonstatować biorąc za podstawę utwory naszych staropolskich peregrynatów. Oto jak wygląda on u Otwinowskiego:

„Tam tedy szedł pan poseł prosto do baszów, którzy w gmachu po lewej stronie siadają blisko skarbu, który gmach będąc rozdwojony jakoby kwadratem zasklepieniem, ma okna wielkie, szerokie, aż do ziemi, tam w jednej stronie od kąta siedzą baszowie sześć, a po drugiej stronie, po prawej ręce siedzą dwa kadiliskierowie, to jest duchowni; w drugiej części tego gmachu siedzą kanclerze, pisarze, cichutko pisząc i wszystko sprawując.”¹⁰⁸

Opis Otwinowskiego, pomimo pewnej pozornej niezrozumiałości, jest jak zwykle precyzyjny. Szczególnie cenne jest zwrócenie uwagi na „rozdwojenie jakoby kwadratem zasklepieniem”. To właśnie istota tego kiosku. Kubbealti ma przez środek ścianę z wielką arkadą dzielącą całość na dwie równe wielkością sale, każda przykryta osobną kopułą. Sala po lewej służyła posiedzeniom Dywanu, sala po prawej zajęta była przez urzędników spisujących dokumenty. Nic z tego nie przedostało się natomiast do opisu na przykład Franciszka Gościeckiego, który jakby całkowicie zatrzymał się „na powierzchni” ścian zewnętrznych:

„Izba¹⁰⁹ ta z samych ciosów, ołownymi blachy
Przykryta, kolumnada takąż wspiera dachy.
Zewnątrz czyniąc obszerną, z dwóch stron galeryą
Która prawą ku bramie ciągnie się linią.”

Dopiero wymienieni dalej dygnitarze i urzędnicy Dywanu upewniają nas ostatecznie, że znaleźliśmy się w tym samym (co i u Otwinowskiego) miejscu:

„W tej izbie przy przedniejszej ścianie, długa ława
Od rogu bocznej ściany, do drugiej, przestawa,
Karmazynem pokryta. Śródkiem Wezerowi,
W lewą dwom Kazaskierom, i Tewterdarowi
Miejsce daje, niżej zaś od boku prawego,
Stolik pod oknem stoi, dla Reseffendego.
We śródku pod sklepieniem, gdzie sam Wezer siada,
Okienko, do którego Sołtan nagle spada,
Gdy sprawa jaka walna, żeby mniej spodzianie,
Widział, i słyszał, co się dzieje na dywanie.”¹¹⁰

[E. Otwinowski], op. cit., s. 14.

„Izba” u Gościeckiego oznacza czasem całość budynku, czasem jego wnętrze. (M. P.)

F. Gościecki, op. cit., s. 258-259.

Oczywiście nie są to wszyscy dostojnicy Dywanu, ale wymienił ich Gościecki sporo. Kadiaskerowie to główni sędziowie wojskowi. Jeden dla Rumelii, drugi dla Anatolii. Była to bardzo wysoka funkcja i obsadzali ją (jak to zauważył Otwinowski) duchowni muzułmańscy. Defterdar to jakby minister finansów. Reis efendi to minister spraw zagranicznych, ale tutaj, jak się wydaje, pomylił z nim poeta zwykłego sekretarza. Ma rację natomiast Gościecki w sprawie „okienka”. Kazał je wykuć jeszcze Sulejman Wspaniały, który też definitywnie zerwał ze zwyczajem bezpośredniego uczestnictwa sułtana w obradach Dywanu.

Dość zaskakujący jest fakt, że przy całym tym zróżnicowaniu relacje staropolskie wyraźnie zbliżają się do siebie w punkcie uroczystej audyencji przed cesarzem w Pawilonie z Salą Tronową na trzecim dziedzińcu. Wszyscy zgodnie na przykład opisują obyczaj odziewania członków delegacji w ceremonialne, ozdobne kaftany, przy czym Gościecki daje tu nawet szczegółowy opis zarówno kroju samego odzienia, materiału i haftów, po czym dalej rozważa ewentualne możliwości późniejszego ich wykorzystania (kaftanów nie odbierano i należało w nich wrócić przez ulice miasta do kwatery poselstwa) – ze skutkiem jednak negatywnym:

„W Polsce się na nic nie zda ta bogata nędza,
Bo zda się szacowniejsza z naszej wełny przędza,
Zwłaszcza w suknach leszczyńskich, lubo bez błyszczenia
Trwalsza, i stateczniejsza będzie do chodzenia.”¹¹¹

Trzeba jednak przyznać naszym sarmackim peregrynatom, iż okazywali dużo wyrozumiałości dla tego orientalnego ceremoniału dworskiego, w niektórych momentach zresztą dość uciążliwego. Każdy z uczestników poselstwa, który został dopuszczony do audyencji, był wiedziony przed oblicze sułtana przez dwóch kapidżich, którzy trzymając go pod ramiona całkowicie uniemożliwiali mu jakikolwiek ruch ręką. Otwinowski i Twardowski tłumaczą to (całkowicie słusznie) ostrożnością wynikłą z doświadczeń historycznych:

„[...] Ta do lat niniejszych
Płuży ceremonia, jako mszcząc się brata,
Zabił jeden cesarza witając Kroata.”¹¹²

W rzeczywistości był to Serb, Miłosz Obilić, który w takich audyencyjnych okolicznościach zabił sułtana Murada I po przegranej przez Serbię bitwie na Kosowym Polu w 1389 r.

¹¹¹ Tamże, s. 255.

¹¹² S. Twardowski, op. cit., s. 136; por. także [E. Otwinowski], op. cit., s. 30.

Jak się wydaje, dokuczliwość owego ceremoniału nie ograniczała się tylko do skrepowania ruchów, przynajmniej tak było w czasach Ahmeda III, który (jak można wywnioskować z poematu Gościeckiego) rządził Turcją żelazną ręką:

„Jedną ręką, pod pachy, z stron obu trzymali
Drugą za kraj kawtana, na dół pociągali,
Ile razy postrzegli, że Pan Poseł głowy
Skłonił ku Sułtanowi, w trakcie swojej mowy.
I tak mało powagi, barziej godne figi,
Czyniliśmy na pozór im szacowne dygi.”¹¹³

Owa odkrywana wielokrotnie w utworze jezuitę z Sambora absurdalność wschodniego ceremoniału dworskiego prowadzi (co ciekawe) w prostej linii do zdemaskowania sztuczności dworskiej pompy jako takiej, również tej europejskiej i barokowej. Świadomość tego narasta w poemacie Gościeckiego stopniowo. To co początkowo jawi mu się tylko jako egzotyczne dziwactwo, z czasem zaczyna mu przypominać rysy jego rodzimej kultury, ale rysy takie, na które wcześniej nie zwracał uwagi. Zetknięcie z „obcym” światem ma tu charakter stymulujący, przyspiesza odchodzenie w przeszłość barokowej „teatralności” życia oficjalnego i zastępowanie jej stopniowo „kameralnym” wymiarem ludzkiej egzystencji. To ważny aspekt tego tekstu i do całego zagadnienia przyjdzie nam jeszcze powrócić. Trzeba również dodać, że powyższa relacja Gościeckiego jest w pełni wiarygodna; potwierdza to najważniejsze źródło ikonograficzne, jakie posiadamy. Jest nim barwna miniatura Pierre’a Paula Sevina zat. *Audjencja Jana Gnińskiego u sułtana Mehmeda IV* [611 r.] ze Zbiorów Czartoryskich (obecnie Muzeum Narodowe w Krakowie). I tutaj malarz francuski uwiecznił wyraźne przejawy „pomagania” członkom poselstwa polskiego w składaniu czołobitnych, aż do ziemi ukłonów przed sułtanem ze strony trzymających ich pod ramiona kapidzich. Powyższa miniatura oddaje także wygląd wnętrza Pawilonu z Salą Tronową (Arz Odasi) a także ustawienie dyplomatów tureckich i polskich. I pod tym względem opis zawarty w *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego...* zaczyna budzić szacunek swoją precyzją w najdrobniejszych nawet detalach i wiarygodnością. Miast więc referować materiał najlepiej tu chyba oddać głos samemu Gościeckiemu:

„Drzwi są z boku przy rogu, okna trzy, i mały
Między dwiema jest komin, lecz z ozdób wspaniały.
W izbie jak w galeryi, pawiment i ściany
Pokrył atłas, ciagnionym złotem haftowany.

¹¹³ F. Gościecki, op. cit., s. 270.

W rogu naprzeciw okna, tron na rękę prawą,
Równał się wszę z tapczanem, w wysokości z ławą,
Bo wyższy od tapczana. Aksamit go cale
Pokrył, perły osuty gęsto i wspaniale.

Przy ścianach w tąż wezglowia aksamitne leżą,
A wielkimi perlami na przepych się jeżą.
[...]
[...] Sołtan zaś na kraju
We śródku tronu siedział nie według zwyczaju
Tureckiego, lecz na dół swe spuściwszy nogi,
Które wspierał gradusik, także w perły drogi.
Bokiem siedział do Pośła, twarz prosto ku ścianie
Przeciwnej obrócona, lewa na kolanie
Ręka, światłem wielkiego dyamentu grała..."¹¹⁴

Dokładnie tak samo jest na miniaturze Sevina, chociaż przecież inny to cesarz i inny orszak poselski. Ale te same obicia ścian, ten sam ozdobny kominek, to samo dziwne, narożne ustawienie tronu (niskiego i szerokiego, przypominającego raczej kanapę pod baldachimem), który w ten sposób wypada „na rękę prawą” od polskiej delegacji i na którym sułtan zajmuje pozycję „bokiem” do przybyłych. Nawet „gradusik” jest ten sam. Zgadza się to także z wcześniejszym opisem Otwinowskiego.¹¹⁵ Ciekawa rzecz, że to samo wnętrze wywołało zgoła odmienne wrażenie na Samuelu Twardowskim:

„Wszystka tronu ozdoba. Tapczana, a dwoje
Z aksamitu wezglowie. Same zaś pokoje
Ciemnym gwoli kupresom, jako niewesołe;
Tak z błon okna bawolich, i ściany w nich gołe.”¹¹⁶

Autora *Przeważnej legacyi*... raził najwyraźniej całkowity brak ciężkich mebli w rodzaju szaf, komód, foteli etc. nie licujący w jego mniemaniu z wnętrzem o charakterze reprezentacyjnym. Jego „próg wrażliwości” na to, co kulturowo „obce”, jest

¹¹⁴ Tamże, s. 268-269.

¹¹⁵ „Gmach sam szpalerami ze złotem obity, pawiment [podest pod tron - M.P.] quadrangulari forma na pół łokcia od ziemi podniesiony, kobiercami perskimi nakryty. Baszowie stoją ode drzwi po lewej stronie cicho, ręce założywszy, a posłowie zaś którzy witają po prawej stronie.” [E. Otwinowski], op. cit., s. 18.

Na miniaturze Sevina, jeżeli patrzeć frontem do tronu, również wezyrowie wypadają po lewej stronie, a delegacja polska w asyście kapidzich - po prawej.

¹¹⁶ S. Twardowski, op. cit., s. 137. W dopisku na marginesie tekstu właściwego poeta dodatkowo utyskuje, że ze względu na wyścielenie kobiercami ... „ani plunąć godzi się...”

ustawiony jakby „niżej” niż ma to miejsce w przypadku Gościeckiego. To czysto indywidualne, wręcz psychologiczne różnice, ale i one muszą być uwzględnione, chociaż dodatkowo komplikują obraz całości. Jak się wydaje, autor *Władysława IV* ową zwiększoną wrażliwość wyrównuje znacznie silniejszymi reakcjami obronnymi w postaci licznych prób asymilacji tego co „obce”. To z kolei tłumaczyłoby owo drażniące dzisiejszego czytelnika przepełnienie jego wizji tureckiego orientu różnego rodzaju wątkami mitologicznymi, takimiż postaciami, wzornikami i gotowymi „kliszami” europejskiej sztuki dekoracyjnej czy też utrwaloną symboliką o charakterze emblematycznym. Gościecki nie musi się aż tak bardzo bronić, dlatego więcej u niego rzeczowego opisu, co nie oznacza bynajmniej braku poezji. Łatwo się o tym przekonać. W tymże wnętrzu Sali Tronowej w Arz Odasi uwagę pisarza przykuł od razu ów ozdobny kominiek, a właściwie niezwykle bogata jego załona, uruchamiając przy tym jedno z pięknych i tylko dziełu Gościeckiego właściwych skojarzeń przeciwstawnych:

„Największy blask uderzy} na nas od komina.
Nie z ognia, bo się lecie ta publika działa,
Lecz z samych diamentów. W nich żywa gorzała
Jasność, a ogień prawie. Jako gdy wśród zimy,
Na niebo wyiskrzone, przy mrozie spojrzymy.
Moda Turków: w kominach że wpół, na załonę
Dla dymu, czyli kształtu, wieszają oponę.”⁷

U innych pisarzy są tylko skojarzenia analogiczne, w rodzaju: Atmejdan jest, jako rynek krakowski” (Starowolski), bedestan Jako u nas Szmatrusz” (Otwinowski), czy też: wezyrowie „na kształt jakiej policyj naszy, / Jako kanclerz, marszałek, krajczy i podczaszy” (Twardowski). Tutaj wyraźne podobieństwo powoduje skojarzenia. Natomiast u Gościeckiego to nie podobieństwo, ale dotkliwie odczuwany brak czegoś uruchamia mechanizm asocjacyjny. Tym sposobem w środku gorącego tureckiego lata wyczarowuje nam kwintesencję zimy; ów mroźny płomień przeszywający wygwieżdżone, iskrzące niebo, bez którego trudno jest na dłuższą metę żyć każdemu człowiekowi Północy. Obraz ten przedziera się przez warstwę narracyjną poematu kilkakrotnie. To oczywiście wyraz tęsknoty za ojczystym krajem, ale także biegun liryzmu schowany pod szczelnym (zdawałoby się) płaszczem niby scjentycznego, rzeczowego opisu.

Jednak nawet punkt audiencji w Arz Odasi nie jest w utworach staropolskich całkowicie wolny od różnic i sprzeczności pomiędzy poszczególnymi ujęciami.

⁷ F. Gościecki, op. cit., s. 268.

Widać to chociażby w momencie uroczystego złożenia upominków, poprzedzającego właściwą audiencję. Większość relacji wyraźnie celebruje ten zwyczaj. Szczegółowe opisy u Twardowskiego i Gościeckiego niemalże każdego soroku sobolego z osobna, każdego angielskiego zegara, inkrustowanej szkatuły, wysadzanej drogimi kamieniami, broni etc. zajmują całkiem pokaźne obszary tekstu w obu poematach.¹¹⁸ Uroczyście niesione przed miasto przez odświętnie ustrojonych pacholców złożone zostają u progu skarbcza sułtańskiego (Hazine), znajdującego się opodal Pawilonu z Salą Tronową. Oczywiście Turcy nie mogą wyjść z podziwu dla tego sarmackiego bogactwa.

„Na które tłum on wszytek patrzył niezmierzony,
I cesarz sam nieznacznie z kwatery złożony,
Jakoż pewnie i godne oczu jego były;”¹¹⁹

Czego się rzecz jasna staropolscy peregrynaci już tylko domyślali, ponieważ patrzenie „zza firanki” ma to do siebie, że patrzący jest właśnie niewidoczny. Ową powszechną w staropolskich relacjach atmosferę samozadowolenia psuje tylko krótka notatka Otwinowskiego:

„A potem je [„upominki” - M. P.] zaś przed skarbnicą cesarza tam blisko gdzieśmy jedli, porządkiem na ziemię kobiercy usłaną miętą i kijem do kupy spychają, okazując jakby to sobie lekce ważyli.”¹²⁰

Komu zatem wierzyć? Myślę, że w tym wypadku właśnie Erazmowi Otwinowskiemu. Zarejestrował po prostu to, co zobaczył. Inni natomiast uwiecznili to, co ujrzeć wtedy pragnęli.

Przy tej całej różnorodności ujęć Seraju w staropolskich relacjach, w tym natłoku mieniących się kalejdoskopowych fragmentów raczej, niż ujęć całościowych, jedna rzecz jest wysoce pocieszająca. Otóż sarmaccy podróżnicy w większości przypadków, w stopniu większym lub mniejszym, byli w stanie jednak wychwycić, że oto stykają się z zupełnie inną koncepcją siedziby monarszej, niż ta jaką wykształciła tradycja europejska. W tej ostatniej nawet tak rozbudowane założenia, jak hiszpański Escorial, są zawsze całością zwartą, a otoczenie natural-

U Gościeckiego jest to 15 wersów (por. F. Gościecki, op. cit., s. 254), u Twardowskiego aż 52 (por. S. Twardowski, op. cit., s. 134-136), przy czym wcześniej mamy jeszcze dłuższy opis podarunków przeznaczonych dla wezyra i innych dostojników tureckich, znacznie zresztą ciekawszy, bo operujący świadomością kategorii varietas. stawiając w jednej linii symboliczne nośniki różnych kultur: północny bursztyn, weneckie perły, moskiewski kozuch i kompas - „Biszkallów kunszt hiszpańskich” (tamże, s. 71).

¹¹⁹ Tamże, s. 136.

¹²⁰ [E. Otwinowski], op. cit., s. 17.

ne jest tylko czynnikiem do architektury dodanym. Natomiast Topkapi Sarayı jest bardziej luźnym zbiorem licznych kiosków rozrzuconych pośród ogrodów. Przy czym architektura nie próbuje tutaj zdominować otoczenia naturalnego. Wręcz odwrotnie, stara się w nim bezkolizyjnie roztopić. To zupełnie inna filozofia sztuki. Swego czasu Heinrich Glück postawił bardzo śmiałą hipotezę, zakładającą wpływ architektury Dalekiego Wschodu na tego typu realizacje tureckie, co wiązać się miało także z późniejszym pośrednictwem osmańskim w przejmowaniu mody chińskiej przez europejskie rokoko.¹²¹ Dzisiejsi badacze, zajmujący się sztuką turecką są do pewnego stopnia skłonni tezę tę potwierdzać, przynajmniej w jej pierwszej części.¹²² Tak czy inaczej, czy rzeczywiście jest o „echo” cesarskich pałaców chińskich, czy też nie, to i tak jest to postawa całkowicie odmienna od europejskiego ekstrawertyzmu. Ową zmianę relacji między człowiekiem (i świadomym wytworem jego działalności) a otoczeniem naturalnym odkryli właśnie sarmaccy peregrynaci wewnątrz cesarskiego Seraju.

Wspominaliśmy poprzednio, że Samuel Twardowski w *Przeważnej legacji...* mylnie zinterpretował Dziedziniec Dywanu jako Eski Saray. Pomyłka ta jednak nie przeszkodziła mu w wychwyceniu specyfiki organizacji przestrzennej tego miejsca, która, pomimo dość pośpiesznego oglądu, od razu zwróciła jego uwagę:

„Stądże znowu area, gdzie sołtan i paniej
Cesarskich eskisaraj na czwór idzie graniej;
A pośród kupresowych wielkich drzew i cieniów,
Mieszkania kizłaragi¹²³, i innych trzebieniów.”¹²⁴

Jeszcze bardziej jest to widoczne we wcześniejszym opisie tego miejsca pióra Erazma Otwinowskiego, który zresztą sam obiekt prawidłowo rozpoznał:

„Wszedłszy w dwór w którym drzew niemało, tak cyprysowych jako lipowych i sosnowych kilka (iż to tam rzecz rzadka), między którymi drzewy po dworze było kilkadziesiąt zwierzątek na kształt danielów, ale różki u nich dwa krzywe jako u dzikich kóz, a samy... które tak wolno po dworze między drzewy biegają. Tam tedy siedł pan poseł prosto do baszów, którzy w gmachu po lewej stronie siadają...”¹²⁵

¹²¹ H. Glück, *Kunst und Künstler an den Höfen des XVI bis XVIII Jahrhunderts und die Bedeutung der Osmanen für die europäische Kunst*, "Historische Blätter", t. 1, 1921, z. 2.

¹²² Por. Z. Żygulski jun., op. cit., s. 93.

¹²³ W rzeczywiście kizlar agasi - zwierchnik czarnych eunuchów [M. P.]

¹²⁴ S. Twardowski, op. cit., s. 131.

¹²⁵ [E. Otwinowski], op. cit., s. 14.

Ową zmianę relacji pomiędzy człowiekiem a otoczeniem naturalnym, kiedy to właśnie człowiek jest stroną podporządkowującą się, widać także w opisie trzeciego dziedzińca z Arz Odasi:

„Ale sam gmach stoi osobno, że go na wszelkie strony może obejrzeć, i za niemi ogrody i inszego budowania niemało. Po wszystkich gmachach przy deskach pełno synogarlic, które ustawicznie huczą nic się nie bojąc, bo ludziom przywykli i są bardzo łaskawe.”¹²⁶

Powyższe impresje w dziele Otwinowskiego mogą się jawić dzisiejszemu czytelnikowi jako „nowoczesne”, uświadamiające bowiem całkowite wyalienowanie człowieka Zachodu z otaczającej go naturalnej przestrzeni. I nie ma w tym nic dziwnego. Przecież dokładnie takie same są reakcje współczesnego europejskiego turysty, oglądającego, dajmy na to, buddyjskie świątynie w Kioto.

Nie tylko sam ogromny Topkapi Sarayı, ale również małe seraje sułtańskie, rozrzucone na brzegach Bosforu, zostały uwiecznione na kartach literatury staropolskiej. Oglądał je podczas jednej ze swoich wycieczek Andrzej Taranowski, a opis, który po sobie pozostawił, co najmniej z dwóch powodów okazuje się dla nas bardzo istotny:

Tamże zaraz jeździł do lusthauzów cesarskich dziwnie foremnych i znamienicie zbudowanych, których jest bardzo wiele. Jeden jest zbudowany z drzewa cyprysowego, bardzo foremną robotą rzezany i bardzo osobliwymi kwiaty ozdobiony. Drugi z kosztownego alabastru i marmuru zbudowany, i rycie misternie złotem malowane. W trzecim lusthauzie są ściany murowane z gliny tureckiej osobliwej, tak malowane jakie tu zbańki do nas wożą. [...] A przy każdym lusthauzie są fontany osobliwe wielkim kosztem zbudowane, i zioła dziwnie wonne i owoce rozmaite, cytryny, pomarańcze, figi, pomagranaty, drzewa oliwne, a w niektórych lusthauziech nad brzegiem Anatolskim jest rozmaitego zwierza niemało, gdzie cesarz rozmaitych krotochwil używa.”¹²⁷

Jak widzimy również Taranowski (podobnie jak Otwinowski) silnie akcentuje bezkolizyjne „wchodzenie” architektury tureckich kiosków w otoczenie naturalne, jednak prawdziwą rewelacją jest sam termin przez niego w tym momencie zastosowany: *lusthaus*. Przypomnijmy, że jest on organicznie związany z europejskim manieryzmem i na północ od Alp oznaczał wolno stojącą budowlę parkową o przeznaczeniu rozrywkowym. Pawilon taki posiadał zazwyczaj wydzieloną część zwaną „*sala terrena*”, pełniącą funkcję ogniwa pośredniego pomiędzy architekturą a światem natury. Służyły temu zazwyczaj duże, otwarte arkady, prowadzące na zewnątrz, a niekiedy nawet całkowity brak posadzki i zastąpienie jej murawą. Me-

Tamże, s. 18.

A. Taranowski, op. cit., s. 43.

toda więc „wchodzenia” w otoczenie trochę tu inna niż w przypadku tureckiego kiosku, ale cel dokładnie ten sam - chęć całkowitego „roztopienia się” w świecie natury. I to właśnie zauważył Andrzej Taranowski. Trzeba jednak pamiętać o różnicy całkowicie podstawowej. Lusthaus nigdy nie stanowił właściwej siedziby władcy. Był jedynie drugorzędnym obiektem towarzyszącym pałacowi. Sprawa ma jeszcze swój drugi aspekt. Posłużenie się przez Taranowskiego tym terminem nie dziwi, wszak był to dyplomata, człowiek bywały, starannie wykształcony w tradycji klasycznej. Problem w tym, że tego typu budowli nie ma w sztuce polskiej drugiej połowy XVI wieku, jak i jeszcze długo potem w wieku XVII, aż do (jak się wydaje) warszawskich Łazienek Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. Najbliższe nam terytorialnie realizacje znajdują się na Śląsku. Musiał się zatem realnie Taranowski liczyć z tym, że nawet w wersji lusthausu rzecz nie będzie całkowicie zrozumiała dla jego rodaków. Wybrał jednak ten wariant jako mniejsze zło. To typowy przykład asymilacji częściowej, polegającej na próbie skrócenia w jakimś stopniu dystansu kulturowego w sytuacji, gdy nie można go zlikwidować całkowicie. Dlatego też bardzo odległy turecki kiosk zastępuje się lusthausem, też „obcym”, ale mniej, bo przecież europejskim.

W opisie Taranowskiego szczególną uwagę warto zwrócić na pawilon trzeci, w którym ściany są „z gliny tureckiej osobiwej, tak malowane jakie tu zbańki [dzbanki] do nas wożą”. To oczywiście flizy ceramiczne, specyfika architektury tureckiej, zdobiące nie tylko wnętrza meczetów, ale także od wewnątrz i od zewnątrz budynki świeckie, czego najwybitniejszym przykładem jest znajdujący się w stambulskim Seraju Cinili Kösk (Kiosk Fajansowy) wzniesiony jeszcze przez Mehmeda II Zdobywcę.

Moment, w którym spisując swoją relację Andrzej Taranowski zmuszony był wybierać pomiędzy tureckim kioskiem a manierystycznym lusthausem jest bardzo znaczący. Tak właśnie, już w drugiej połowie XVI wieku, w sposób jeszcze nieśmiały, rodziła się jedna z ważniejszych kategorii współczesnej humanistyki - kategoria relatywizmu kulturowego. Zagościła ona na dobre dopiero na przełomie XVII i XVIII wieku, ale te skromne początki są tym bardziej cenne. W przypadku Taranowskiego zetknięcie się z tureckim orientem zadziało jak katalizator. Odtąd wiedział już, że także jego własna, europejska kultura jest bardzo mocno

¹²⁸ Najbardziej znany jest pawilon zwany „grota” w Gorzanowie koło Kłodzka, dzieło Carla Luragi z lat 1653-1657. Por. K. Kalinowski, *Architektura doby baroku na Śląsku*, Warszawa 1977, s. 39-41.

zróżnicowana wewnętrznie, że ona również ma całkiem spore obszary, które z punktu widzenia jego współrodaków nazwać by wypadało egzotycznymi.

*

Pora na „curiositates”. Nie te ukryte, utajone, które od wewnątrz rozsadzając tkankę „raritates” co pewien czas i tak wypływają na powierzchnię, ale te oficjalne – które przecież każdemu turyście po prostu się należą. Także dzisiejszemu turyście, gdy po obejrzeniu szacownych galerii, katedr, ratuszy i pałaców obowiązko-wo wpada do lunaparku czy Disneylandu, aby tam jeździć diabelską kolejką, przeglądać się w krzywych lustrach i robić szereg innych, całkowicie nierozsądnych rzeczy, których przecież w rodzimym miejscu zamieszkania czynić nie przyszłoby mu nawet do głowy.

Tutaj zresztą zmienia się całkowicie taktyka autorów staropolskich relacji. Żadnych mistyfikacji, przemilczeń, reinterpretacji. Oczy i uszy otwarte po to, aby tylko chłonać. I to właśnie, ku naszemu zaskoczeniu, okazuje się najmniej twórcze. To zdecydowanie mało interesująca warstwa ich utworów. Przywołujemy ją tylko po to, aby możliwie utrzymać pełnię ich konstantynopolitańskich przeżyć.

Najpierw zatem zwierzyńce. W swojej naiwności gotowi bylibyśmy sądzić, że to takie nasze ogrody zoologiczne w miniaturce z ich rozrywkowym ale i dydaktycznym charakterem. Nieprawda. Wcale nie o to chodziło. Wizyta w zwierzyńcu przeznaczona była dla mężczyzn o stalowych nerwach, spragnionych mocnych wrażeń. To taki ówczesny odpowiednik dzisiejszych skoków bungee. Precyzyjny opis, jaki przekazał nam Erazm Otwinowski, nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości:

„Byliśmy też w jednym staroświeckim budowaniu osobliwszem gdzie lwy chowają, których było cztery i jeden wilk zamorski, zwierzę bardzo jadowite; sam zaś wodził ten chłop co ich przygląda, który się osobliwie do nich ubiera, w szachowaną suknię jakąś dziwną, a pierza rozmaitego w calu pełno; są powiązane na łańcuchach żelaznych do pawimentu kwadratowego wielkiego, jako grobstyny, w których są kolcza żelazne wielkie zaprawione, dwa a dwa przeciwko sobie, że między nimi tak blisko chodzić może środkiem, że człowieka nie dosięga, a on gmach wielki dwojgiem drzwi zamykają, które są kraty dębowe miąższe. Stróż gdy otworzy i krzyknie na lwy, tedy bestye wszystkie tak bardzo ryczą, aż się ziemia trzęsie...”¹²⁹

A jeżeli łańcuch się poluzował? I „zwierzę bardzo jadowite” (w momencie gdy będziemy przechodzić obok nie zabezpieczeni żadną kratą) kłapnie tą swoją paszczą

o te parę centymetrów dalej? Kombinezon ochronny dozorczy zwierząt niedwuznacznie takie „wypadki przy pracy” przecież sugeruje. Dodajmy do tego odpowiednią oprawę akustyczną i oto cała przyjemność gotowa.

Przy okazji, oczywiście, mieli sarmaci także sposobność poznania niektórych egzotycznych zwierząt, a więc pewien element dydaktyki też w tym był. O nosorożcu, „zwierzęciu najdziwniejszym”, wspominaliśmy już przy okazji Strykowskiego. Jednak zdecydowanie największym wzięciem cieszyła się sarnapa, czyli nasza żyrafa. Otwinowski tylko o niej wspomina¹³⁰, ale obok tego mamy dwa jej opisy. Bardziej znane i częściej przytaczane jest ujęcie Andrzeja Taranowskiego:

„Było też na ten czas w Konstantynopolu zwierzę Sarnapa, wielkie i zbytnie wysokie, które jest od stóp aż do głowy na sześć sążeń, przodku wyższego niżli zadku, sierci pstrej, żółta i biała, głowę ma na kształt wielbłąda.”¹³¹

Warto jednak pamiętać również o opisie Samuela Twardowskiego, który aczkolwiek podobny, ukazuje nam niespodziewanie w poecie człowieka lubiącego zwierzęta - nawet te egzotyczne:

„Na stronie urodziwą obaczmy sarnapę,
Ona z jakiś ludzkości ku nam ściąga łapę;
Wyższa w przód, a niż nazad, szyją wielbłądowi,
Głową sarnie podobna, siercią lampartowi.”

Zaraz potem mamy „mrówki indyjskie”, żółwia afrykańskiego („chropawy dziw i sprośny”), krokodylę, słonie... ale to już nic takiego nadzwyczajnego.

Pora teraz na kuglarzy. Oczywiście i w tym wypadku nie chodziło o jakieś tam niewinne wyciąganie z cylindra królika. Musiało to być bulwersujące i niewiarygodne, przede wszystkim niewiarygodne. Wszyscy pamiętamy znany fragment z *Przeważnej legacji...*:

„Tu w pas nadzy mordują zapaśnicy siły,
Tu kuglarze ołowne o łby tłuką piły,
[...]
Ci po skroniach golonych rżęzą sobie skóry,
I na zufań szpikują kapłonimi pióry;
Ci się różno piatnują, i do wierzchu głowy
Przybijają stalone młotkami podkowy.”

Por. tamże, s. 18.

A. Taranowski, op. cit., s. 44.

S. Twardowski, op. cit., s. 176.

Widzieć: jeden żelazo ogniste pożera,
 Że znacznie do języka, i ust mu przywiera.
 Przeciwni przyrodzeniu, zdadzą się nam cuda,
 Oczuli uniesionych mara i obłuda.
 Tenże się rozpuszczonym ołowiem umywał,
 Do czego jednak pewnych konserwat używał,...¹³³

Rzeczywiście jest tu pewne poczucie niesmaku spowodowane wulgarnością owych przedstawień, jest niedowierzanie – ale na tym właśnie polega ów „dyskretny urok” całej sfery „bizarre”. Wulgarne i monstrualne. Bez tego nie warto by w ogóle patrzeć. A autor *Dąfhidy* patrzeć potrafił. Toteż Franciszek Gościecki, który pragnął prześcignąć *Przeważną legację...* pod każdym względem, mógł już tylko postawić na ilość. Pod względem Jakości” owej monstrualności nie dało się pokonać. Daje zatem jezuita z Sambora aż dwa tasiemcowe (po kilka stron druku każdy) opisy wystąpień kuglarzy i sztukmistrzów – jeden w części adrianopolskiej, drugi w konstantynopolitańskiej swego poematu.¹³⁵ Aby już nie przedłużać, parę słów tylko o tej ostatniej „inscenizacji”. A więc najpierw „człowiek – węgorz”, nie ma żeber ani kości. Jest w stanie piersi położyć na ziemi równo ze stopami. Z tejże ziemi zbiera powiekami (okropne!) rozsypane monety. Za chwilę „człowiek – atlas”. Biega po dziedzińcu poselskiego hanu unosząc na głowie bądź to maszt żaglowca (na sztorc), bądź też wielki kocioł wojskowy, w którym drży jak osika ze strachu drugi „chłop”, również potężnych rozmiarów. Za chwilę ów kuglarz obnaża swój brzuch, aby „młódź” towarzysząca Chomentowskiemu mogła weń mierzyć nożami, które oczywiście odbijają się od tegoż brzucha jak od granitowej skały. Na koniec związany jak baleron i wrzucony do morza w cudowny sposób wyzwała się z pęt pod wodą i triumfalnie wypływa na powierzchnię. Niewiarygodne.

Jednak Gościecki, niezbyt pewien (i słusznie) czy udało mu się rzeczywiście doścignąć Twardowskiego, bezpośrednio po tym przechodzi do znów bardzo rozbudowanego (następne sześć stron druku) opisu seansu spirytystycznego, w którym udział wzięli już tylko co poniektórzy członkowie polskiej delegacji. Do końca nie jest jasne, czy był tam osobiście i nasz autor (pełnił wszak funkcję kapelana poselstwa) – jednak sama relacja jest bardzo drobiazgowa. Ów „nigromanta”, jak go określa Gościecki, okazał się zresztą dość banalny w swoich pomysłach – wywołał i przeprowadził rozmowę najpierw z duchem Mehmeda II Zdobywcy, którego na dodatek poczęstował filiżanką kawy [!], później zaś z duchem Sulejma-

Tamże, s. 198.

Por. C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1976, s. 303.

Patrz: F. Gościecki, op. cit., s. 202-204; 276-281.

na Wspaniałego. Jest nasz pisarz człowiekiem osiemnastego wieku, więc jak na takiego przystało, kończy swój opis sceną zdemaskowania szalbierza -jednak nie przeszkodziło mu to bynajmniej we wcześniejszym wyraźnym delektowaniu się atmosferą grozy i tajemniczości, tudzież w szczegółowej analizie „didaskaliów”:

„Nadeszli za nim goście. Aż okna opony
Ciemne pozasłaniały. W kącie, na stoliku
Świeca się mała błyszczy, nie w większym płomyku,
Na miedzianej miednicy, w środku przylepiona;
A w pół, izbę przerznąła, żałobna zasłona.
Mrowie poszło po wszystkich, spojrzawszy po sobie
Zdumieni, za co w takiej widzą się żałobie.

Dlatego tę rozpostrzeć rozkazał zasłonę.
Za tą się mieścić będą ci, których sprowadzą
Wiersze jego spod ziemi, a przyścia znak dadzą
Taki: że który przyjdzie, zaraz wśród tej tace,
Co na stoliku leży, głośno zakołace.”¹³

Trzeba jednak oddać sprawiedliwość Gościeckiemu. Ruszyło go sumienie. Natychmiast więc przechodzi do równie rozbudowanego opisu obchodów świąt Wielkiejnocy na Galacie, gdzie mieszkali posłowie zagraniczni i duża grupa chrześcijańskich kupców.

Czy rzeczywiście już w połowie XVII wieku (a więc równolegle do słynnego przekładu francuskiego Andre Ryera z 1647 r.) my także mieliśmy tłumaczenie Koranu (lub jego części) dokonane przez Piotra Starkowieckiego, tłumacza kancelarii królewskiej, który studiował w Konstantynopolu ¹³⁷ - dziś to raczej kwestia naszego zaufania do wiarygodności informacji zawartych w herbarzu Kaspra Niesieckiego. ¹³⁸ Tym bardziej, że ówczesna literatura nie daje właściwie żadnych przykładów recepcji. Zaginiony rękopis Starkowieckiego był, jak się wydaje, zjawiskiem całkowicie odosobnionym. O takowej recepcji, i to tylko pośredniej, można próbować mówić dopiero w pierwszej połowie XVIII wieku. Wtedy to wczesnooświeceniowe enklawy otaczające Rzeczypospolitą i oddziałujące na jej kulturę ¹³⁹ miały już swoich z prawdziwego zdarzenia arabistów. Na Pomorzu był

¹³⁶ Tamże, s. 282-283.

¹³⁷ Por. B. Baranowski, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź 1950, s. 108-111.

¹³⁸ K. Niesiecki, *Korona Polska*, t. 4, Kraków 1743, s. 192.

¹³⁹ Szerzej na ten temat: M. Prejs, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989, s. 58-64.

to Michał Bogusław Ruttich, tłumacz Koranu na łacinę i autor pierwszej w tej części Europy pracy arabistycznej o Mahomecie (1714 r.). Na Śląsku działali wtedy Henryk Szolc i Andrzej Acoluthus. Do tego czasu jednak to nie tyle Koran, co przede wszystkim tzw. literatura antyislamska zdaje się panować nad wyobraźnią staropolskich pisarzy, czego jednak nie powinniśmy traktować mylnie jako braku jakiegokolwiek wiedzy na ten temat.¹⁴⁰ A miała ta literatura antyislamska w Polsce całkiem bogatą tradycję. Jej początek wyznacza jeszcze piętnastowieczna mowa Mikołaja Lasockiego skierowana do papieża Mikołaja V, później idą słynne turcyki Hussowskiego, Orzechowskiego, Warszewickiego i Starowolskiego. Całość wieńczy „dzieła” natury, nazwijmy to, „polemiczno - teologicznej”, takie jak prace Joannicjusza Galatowskiego i chyba najsłynniejsze Teofila Rutki, będące zresztą przeróbkami utworów polemicznych hiszpańskich i francuskich.¹⁴¹ Cała ta grupa tekstów, niezależnie od doraźnych celów politycznych, utrzymywała społeczeństwo doby staropolskiej nie tylko w przekonaniu o „wyższości” wiary chrześcijańskiej nad islamem, ale także wprowadzała tezę, że nauka Mahometa „pasożytuje” na innych religiach, parodiując je przy tym, głównie zaś chrześcijaństwo. Prowadziło to w prostej linii do absurdałnego stwierdzenia, że jest islam religią nieoryginalną.¹⁴² Już nawet tytuły co poniektórych tekstów tej grupy nie pozostawiają najmniejszych złudzeń. *Alkoran Mahometowy nauką heretycką i żydowską i pogańską napełniony* - to trzecie z kolei dziełko Galatowskiego. *Alkoran na wywrócenie wiary chrześcijańskiej od Mahometa spisany* - tak zatytułował Teofil Rutka swoją przeróbkę utworu hiszpańskiego Filipa Guadagnolo.

Z takim to właśnie „bagażem” uprzedzeń i z góry wyrobionych sądów przybywali sarmaccy peregrynaci do Konstantynopola. Toteż ich „recepta” na islam jest równie niezmienna co pryncypialna:

Raczej należy tu mówić o pewnej wycinkowości i nieuporządkowaniu, niż o braku wiedzy w ogóle, co zawsze charakteryzuje przypadki przejmowania jej „z drugiej ręki”. Dla przykładu - Twardowski prawidłowo wymienia czterech pierwszych kalifów: Abu Bakra, Alego, Omara i Othmana, przy okazji wspominając o podziałach wewnątrz gminy muzułmańskiej, jakie nastąpiły po śmierci proroka (por. S. Twardowski, op. cit., s. 164), jednak (podobnie jak i pozostali autorzy naszych relacji) samego rozróżnienia na sunnitów i szyitów nie dokonuje, także nie odróżnia Koranu od hadisów określając wszystko jednym mianem: „bajki” Mahometa.

¹⁴¹ Por. B. Baranowski, op. cit., s. 4M5, 179-181.

Stosując ten typ myślenia, wypadałoby stwierdzić, że chrześcijaństwo również „zapożyczyło” centralną dla siebie koncepcję zmartwychwstającego boga od wcześniejszych kultów vegetacyjnych, Tamuza, Adonisa czy Mitry. Oczywiście do niczego to nie prowadzi. Dlatego współczesne religioznawstwo proponuje w to miejsce teorię bardzo istotnych podobieństw strukturalnych pomiędzy różnymi systemami religijnymi.

„Którą on [Mahomet - M.P.] wyszukał z różnych sekt maskarę,
Gdy żydowskich rabinów talmud, i niewiarę,
Z donatystów pomieszał i arian jadę,
Bóstwo łącz Chrystusowe językiem szkaradem.”

Zacytowaliśmy tutaj akurat fragment z *Przeważnej legacyi...*, ale dokładnie tak samo jest i u innych naszych autorów. Nawet Franciszek Gościecki nie potrafił się całkowicie od tej postawy uwolnić i, pomimo że to już wiek XVIII, wspomnienie lektur literatury antyislamskiej powraca u niego jak jakieś widmo przeszłości.

Nawiasem mówiąc, w owej „mieszance firmowej”, którą Twardowski przyrządził na naszych oczach, najbardziej zdumiewa umieszczenie tam donatystów. Cóż oni, ze swoim skrajnym rygoryzmem (Kościoł, według nich, składa się tylko ze świętych), fanatyczną potrzebą męczeństwa i skłonnością do zbiorowych samobójstw, mogą mieć wspólnego z islamem? Rzecz się wyjaśnia za chwilę, kiedy Twardowski pisze o „interpretacji” ofiary Chrystusa w nauce Mahometa (Koran IV, 157-158: „[...] oni ani Go nie zabili, / ani Go nie ukrzyżowali, / tylko im się tak zdawało; / [...] oni Go nie zabili z pewnością. / Przeciwnie! / Wyniósł Go Bóg do Siebie!”¹⁴⁴):

„Żeby jednak na krzyżu od nich był rozpięty,
Jawny fałsz; bo gdy zniknął od aniołów wzięty,
Owi na krzyż przybili podobną mu miarę,
Co dziś mają za przednią Gaurzy ofiarę.”

Teraz nareszcie zaczynamy rozumieć. We wcześniejszym fragmencie autor *Dafnidy* najwyraźniej pomylił donatystów z doketami (od *dokein*: wydawać się), którzy rzeczywiście zakładali, że Chrystus (jeden z eonów) przyjął na się ciało ludzkie tylko pozornie (podczas chrztu w Jordanie) i opuścił je na krótko przed śmiercią na krzyżu.¹⁴⁶ Dokeci, donatyści - jaka to różnica? „Zabijajcie wszystkich.

¹⁴³ S. Twardowski, op. cit., s. 159.

¹⁴⁴ Tekst według wydania: *Koran*, tłum. i oprac. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 121-122.

¹⁴⁵ S. Twardowski, op. cit., s. 159-160.

¹⁴⁶ Dokeci działali głównie w II w. n.e., ale później ich doktrynę przejęli monofizyci, występujący na całym Wschodzie w czasach proroka. Pewne wątpliwości może budzić natomiast sugerowany przez Twardowskiego „wpływ” doktryny Ariusza. Legenda mówi, że Mahomet poznał wiarę chrześcijańską z ust mnicha nestoriańskiego i rzeczywiście, zawarte w Koranie liczne wzmianki o misji Jezusa jako „posłańca bożego” bardziej przypominają koncepcje Nestoriusza o Słowie (Logosie), które zamieszkało w Synu Marii, niż doktrynę Ariusza, odmawiającą konsubstancjalności Logosowi z Ojcem, choć w jednym jak i drugim przypadku daje to oczywiście w efekcie negację Trójcy św. Np. Koran IV, 171: „Mesjasz, Jezus syn Marii /jest tylko posłańcem Boga; / i Jego Słowem, które

Bóg rozpozna swoich" -jak raczył poinstruować żołnierzy Szymona z Montfort, wdzierających się na mury Beziers, towarzyszący im legat papieski.

Przy takim generalnym podejściu do wszystkiego, co nie katolickie, również i sfera dogmatyki muzułmańskiej musiała pozostać ziemią z założenia nieznana, a ściślej - programowo poznawaną byle jak... i nie był to bynajmniej wynik jakiejś szczególnej niechęci Polaków do Turków.

Znacznie bardziej przystępnie jawiły się natomiast: zewnętrzna obrzędowość i obyczaje związane z islamem, bo te w ostateczności zawsze można było podciągnąć do kategorii ciekawostek etnograficzno - folklorystycznych. Ewentualne „opory”, pojawiające się w staropolskich relacjach, zależały w tym przypadku od tego, czy dane zjawisko pisarz zinterpretował w kategoriach rytuału, czy też ludycznej zabawy. Samuel Twardowski wypracował nawet specjalną metodę, która jakby zwalniała go z „obowiązku” rozumienia, wtedy gdy było mu to na rękę. Wróćmy zatem jeszcze na chwilę do wnętrza meczetu Sulejmana Wspaniałego:

„Białego pełno gminu czołga się po ziemi,
A coś chodzie dziwnego mruca między niemi;
Jaka gdy na Strymonie łabęci więc zgraja,
Albo i po ostrowach szarga się Dunaja.”¹⁴⁷

Tłum. Robią coś dziwnego. Niezrozumiale szepczą. Trudno to wszystko jakoś uchwycić. Nie byłoby zresztą nic takiego szokującego w tym opisie, gdyby nie poprzedzały go w tekście obrazki wyniesione sprzed meczetów Selima II i Murada III.

„Wielką część przejdziem miasta, miniemy Selimów
Sławny meczet, gdzie różnych kuglarzów i mimów
Zgraje nas potykają; każdy za kunszt nowy,
I swoją inwencją wziąć co był gotowy.
Dalej sołtan Amurat. Kędy po szerokiem
Cmyntarzu, psów nie przejrzeć, i moregich okiem
Kotów wielkich bagdeckich. Tym z kamiennych stołów
Pewną część rzeżą na dzień birek, i bawołów.
Za dusze zmarłe fundusz.”¹⁴⁸

złożył Marii; / i Duchem, pochodzącym od Niego. / Wiercie więc w Boga i Jego posłańców / i ni mówcie: Trzy!.” (*Koran*, op. cit., s. 124).

¹⁴⁷ S. Twardowski, op. cit., s. 127.

¹⁴⁸ Tamże, s. 75-76.

Nie jest zatem istotne dla Twardowskiego czy „aktorami” obserwowanej akcji są modlący się muzułmanie, kuglarze czy zwierzęta.¹⁴⁹ Ważna jest tylko liczebność: „pełno gminu”, „zgraje kuglarzy”, „nie przejrzone” okiem stada psów i kotów. Tyle tego, nie jestem w stanie objąć wszystkiego wzrokiem – mam zatem prawo nie rozumieć. Zdawkowy i lekceważący opis będzie aż nadto. Metodę tę stosuje Twardowski z pełną premedytacją. Bardzo wcześnie, już w Adrianopolu, kiedy po raz pierwszy zetknął się z egzotycznym tłumem janczarów, zasmakował w tym wygodnym chowaniu się za własną pogardę.

„Snuje się i gmin różny, ci w rogate mitry
Przybrani, w miedź kołacą, i niewdzięczne cytry;
Ci dymem oszaleri jako wściekli bieżą,
Owi brzydko pryskują i po łbiech się rzeżą.”

Tłum, hałas (nawet cytry są „niewdzięczne”), naganne i dziwaczne zachowanie – naprawdę nie ma się nad czym dłużej zatrzymywać – przekonuje nas autor *Władysława IV*.

Ale wystarczy, że po ramadanie, miesiącu muzułmańskiego postu, przychodzi święto bajramu (dwa razy w roku, jak skrzętnie zauważa większość naszych autorów) i wtedy ten sam tłum robi się sympatyczny, zaś jego zachowanie – stateczne i zrozumiałe. Wszyscy są weseli i składają sobie powinszowania. Jest jak w karnawale. Można się delektować odświętną atmosferą, lampionami rozwieszonymi na linach przeciągniętych pomiędzy wieżyczkami minaretów. Nawet utwór Starowolskiego przekazuje coś z tego nastroju:

„A kiedy miewają święta swoje uroczyste, tedy z tych wież od jednej do drugiej powyciągawszy powrozy, wieszają na nich lampy zapalone, robiąc z nich miesiąc, słońce, gwiazdy, konie i inne rzeczy foremne, które przez noc świecą się, czynią cudowne widzenie; a to przez całą oktawę nabożeństwa swego.”¹⁵¹

Dodatkowo ów wielki kiermasz, jakim stał się Konstantynopol, jest również świętem wzajemnej życzliwości. Świadczy o tym chociażby zwyczaj rozsyłania placzków z kuchni sułtańskiej, co skwapliwie odnotował w swoim poemacie Gościecki.¹⁵² Co się właściwie stało? Otóż, jak się wydaje, staropolscy pisarze

¹⁴⁹ Trzeba jednak pamiętać, że karmienie psów i kotów jest jedną z form jałmużny (zakat) obowiązującą w okresie żałoby, co zresztą Twardowski sygnalizuje.

¹⁵⁰ S. Twardowski, op. cit., s. 50.

¹⁵¹ S. Starowolski, op. cit., s. 8.

¹⁵² Por. F. Gościecki, op. cit., s. 154.

odczytywali święto bajramu jakby w innym „paradygmacie”; nie „sprośnej” nauki Mahometa, ale wesołej, ludycznej zabawy, jednoczącej ludzi różnych kultur i kontynentów. Jest to szczególnie uwypuklone w *Przeważnej legacyi...*, gdzie Twardowski pozwala sobie wręcz na folklorystyczne paralele:

„Gore noc oliwnemi po mieście ogniami,
 Hodzie krzyczą z gołemi w ręku pochodniami,
 Po wieżach hałłaißer, że w onym widoku,
 Febe złota z szarego nie wyżyży obłoku.
 Jako z gór karpatyjskich ogniów widzieć siła,
 Które wraz dziewoj ruskich zgaja zapaliła;
 Przy Dziewanny igrzysku...”¹⁵³

Zmienił się „paradygmat” i wszelkie trudności ustąpiły jak ręką odjął. Twardowski opisuje, zestawia, klasyfikuje – słowem próbuje zrozumieć. Również zatem „bizarre” okazuje się czasami kategorią w relacjach staropolskich nader elastyczną. Czasami dziwaczność i monstrialność jest rzutowana w otaczający obcy świat, czasami nie. I wcale to nie zależy od „postaci” owego świata, która jest wciąż ta sama, a tylko od towarzyszącego, zewnętrznego kontekstu ideologicznego, współuczestniczącego w akcie poznania. Zdaje się to potwierdzać ponawiana co pewien czas w kulturze europejskiej hipotezę, zakładającą że dziwaczność, monstrialność (a nawet potworność) są nie tyle cechami otaczającej rzeczywistości, ile przede wszystkim potrzebami naszej duszy, których potwierdzenia szukamy wokół siebie. W tym wymiarze egzotyzm jest tylko pozornie zjawiskiem natury „geograficznej”, w rzeczywistości ma charakter stricte psychologiczny. „Obcość” to my sami, a dokładniej ta nasza część, do której się nie chcemy przyznać.¹⁵⁴

Takie, całkowicie instrumentalne, balansowanie pomiędzy „dziwacznością” a „normalnością” nie występuje już w *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego...* Nie dlatego bynajmniej, że Gościeckiego przestały obowiązywać „wytyczne” literatury antyislamskiej. Wręcz odwrotnie. „Ohyda”, „sprośne przymierze”, „sekte bezbożna” – to określenia islamu wynotowane tylko z jednej strony jego poematu.¹⁵⁵ Chodzi o coś innego. W myśl poetyki osiemnastowiecznego poematu podróźniczego dziwaczność w najmniejszym stopniu nie zwalniała z obowiązku próby opisanie i próby zrozumienia. Tak więc „bizarre” w jego świecie

¹⁵³ S. Twardowski, op. cit., s. 164-165.

¹⁵⁴ Takie, jungowskie w istocie, podejście do tej problematyki charakteryzuje pracę Andrzeja Banacha: por. A. Banach, *O potrzebie egzotyizmu*, Kraków 1980, passim.

¹⁵⁵ Por. F. Gościecki, op. cit., s. 289.

okazało się kategorią z punktu widzenia ideologii mało przydatną. Wybiera więc Gościecki inną zupełnie taktykę. Tam, gdzie uważa, że powinien (jako katolik) - ostentacyjnie milczy. Dotyczy to szczególnie sfery muzułmańskiej dogmatyki. Nie uwzględnia jej dzieło jezuita z Sambora nawet w tak skromnym zakresie, jak miało to miejsce w poemacie Twardowskiego. Całkowite milczenie. Co nie znaczy oczywiście, że jest to problematyka całkowicie mu nie znana. Panuje nad nią zupełnie nieźle. Dopiero po pewnym czasie jego czytelnik zaczyna się ze zdumieniem orientować, że niby spontanicznie przywoływane różne obrazki życia tureckiego, obyczajowe i niezobowiązujące, w rzeczywistości konsekwentnie realizują zadanie przyodziewania w „płaszcz” fabuły norm i zaleceń zawartych w Koranie. Powiemy o tym szerzej w ostatnim rozdziale niniejszej pracy. Jeżeli zaś chodzi o sferę zewnętrznej obrzędowości, „dozwoloną”, bo przecież nakładającą się na domenę tamtejszej obyczajowości i kultury duchowej (i przez nie „usprawiedliwioną”) - tutaj Gościecki nie stosuje już żadnych mało zresztą skutecznych metod uników czy samousprawiedliwień. „Zakasuje rękawy” i zaczyna opisywać. Tak więc dokładnie na tej samej stronie, skąd przytoczyliśmy przed chwilą jego inwektywy pod adresem nauki Mahometa, a ściślej, w przerwach pomiędzy tymi inwektywami, daje całkiem spory ładunek rzeczowej informacji. Najpierw przytacza formułę szahady, określającej zarówno monoteistyczny charakter islamu jak i przekonanie o apostołskiej misji proroka:

„I to wyznanie wiary jest pogaństwa tego:
 Że Bóg jest Bóg, Mahomet że jest prorok jego.
 Na czym samym dość mają, kto do ich przystanie
 Bezbożności, kiedy to uczyni wyznanie.”

Ma tu rację Gościecki. Wypowiedzenie formuły szahady w obecności świadków czyni z każdego człowieka muzułmanina. Co więcej, pierwszą część formuły, którą my zwykle oddajemy słowami: „nie ma Boga nad Allacha”, w rzeczywistości powinno się tłumaczyć tak, jak on to zrobił. Musiał zatem wiedzieć, że „Allah” to „Al-Ilah”, ogólnosemicka nazwa boga w ogóle, powszechnie używana już w okresie al-dżahilijja (niewiedza), poprzedzającym wystąpienie Mahometa. Zaraz potem wspomina jezuita z Sambora o obrzędzie obrzezania, przeprowadzanym zwykle między drugim a czwartym rokiem życia; aby na końcu tejże strony (przypadkowo) wyjaśnić nam, czym też w rzeczywistości było owo „czołganie się gminu po ziemi” w opisie Twardowskiego wnętrza Sulejmaniye.

„Kogo, którą z meczetów obwieści wołanie,
 Tamże siada na ziemi, i głowę z rękami,

Raz wznosi, drugi zniża równo ze stopami,
Mrucząc swoje pacierze..."

To rakaa - pokłon przed Bogiem, w istocie zaś cały zespół czynności, polegający na przejściu z pozycji stojącej w pokłon, a następnie zajęcie pozycji przyklęku siedzącego. Każda z odmian modlitw zawiera od dwóch do czterech rakaa.

Owa potrzeba opisywania i podejmowania prób zrozumienia, niezależnie od własnej postawy religijnej, jest szczególnie widoczna u Gościeckiego, kiedy zaczyna zajmować się tańczącymi derwiszami (mevlevi). Przypomnijmy, że to bractwo religijne było w obrębie państwa osmańskiego społecznością w dużym stopniu zamkniętą, autonomiczną i owianą tajemnicą. Nawet despotyczni sułtani zmuszeni byli uszanować ich uprzywilejowaną pozycję w rządzonej przez siebie społeczności. Mieli zresztą cesarze osmańscy niemało kłopotów z derwiszami; Mehmed I musiał nawet zbrojnie tłumić wszczętą przez nich rebelię (w 1416 r.). Owa swoista pozycja mevlevi wpływała nie tylko z szacunku, jakim otaczały ich szerokie masy społeczeństwa, ale także z powszechnego przekonania o ich „starożytności”. Początki bractwa sięgają bowiem jeszcze państwa Turków seldżuckich, a za ich założyciela uznano wybitnego trzynastowiecznego poetę tureckiego, piszącego jednakże w języku perskim, Celaeddina Rumiego (zwanego Mevlana). W Konyi, dawnej stolicy Seldżuków, przy grobie Rumiego, znajdującym się w meczecie Alaeddina Keykobada (budowli niezwykle surowej, ale szlachetnej w swoim wyrazie, zupełnie różnym od późniejszych meczetów osmańskich z Konstantynopola) mieli tańczący derwisze swój najważniejszy ośrodek. Mevlevi najwyraźniej intrygowali przybyszy z dawnej Polski. Ci ostatni zresztą już z takim nastawieniem do Turcji przyjeżdżali. Widać to szczególnie wyraźnie u Erazma Otwinowskiego, który zaraz po przekroczeniu granicy Dunaju, jeszcze na terenach dzisiejszej Bułgarii, od razu zaczyna się za nimi rozglądać:

„Ruszyliśmy się od Dunaja, nocleg miła za Babą w lesie, w tem miasteczku Babie jest bałwochwalstwo u grobu Mikołajowego, dirbiszowie albo mniszy tureccy.”¹⁵⁶

W *Przeważnej legacyi...* wzmianek o tańczących derwiszach jest wręcz kilkanaście, ale najobszerniejsza z nich ma postać następującą:

„Skąd owi dziś szaleńcy za święte się mają,
Myślą w rzeczy po niebie i sferach latają,
Tu na ziemi znikomą wzgardziwszy rozkoszą,
Za brzydkie histryony, i błazny się noszą.

[E. Otwinowski], op. cit., s. 10.

Już na koniach trzcinianych jeżdżą po ulicach,
 O jakich snach, i nocnych bając tajemnicach;
 A gmin ich głupi słucha."¹⁵⁷

Jawnie pogardliwa tonacja, jak i ostentacyjna zdawkowość samego opisu, mają tu pokryć, jak się domyślamy, rzeczywistą bezradność i obawę spowodowaną zetknięciem z nieznanym i niezrozumiałym, co więcej, nie rokującym szans na zrozumienie choćby tylko zadawalające. Ale i tak Twardowski wykazał sporą dozę cywilnej (i artystycznej) odwagi. Inni na wszelki wypadek w żadne, choćby najdrobniejsze opisy i analizy, woleli się przy tym temacie nie wdawać. Obawiał się go też chyba i sam Franciszek Gościecki, jednak wrodzona solidność nakazywała mu podzielenie się z czytelnikiem zaobserwowanym materiałem nawet w sytuacji, gdy się nie jest w pełni w tym zakresie kompetentnym. Lepsze to jednak niż nic. Toteż gromadzi ten materiał jezuita z Sambora sumiennie, acz oszczędnie:

„Derbiszowie, jakoby przedni kaznodzieje
 Lada gdzie na ulicy, gdy ich duch zawieje
 Mahometa, kazania, lub po karczmach czynią,
 W których chwałą cnotliwych, a występnych winią,
 Tym męką w piekle grożąc, tym na tamtym świecie,
 Chuci drażniąc w młodości przywróconym kwiecie.
 Gdzie wszelka wolność będzie, gdzie i siła ktemu,
 Cokolwiek się podoba sercu lubieżnemu."

Islam, podobnie jak chrześcijaństwo, zakłada, że śmierć jest przejściem do wyższej, duchowej formy bytu. W tym rozwoju duchowym życie ziemskie jest tylko pierwszym etapem, po nim następuje okres wyczekiwania (barzach) pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem, a po nim, w nieokreślonym bliżej czasie, „dzień wielkiego powstania”. Ogólny jednak kierunek tego procesu oraz jego cel (eden / piekło) zostaje jednak wytyczony tu, na ziemi, naszymi postępami. A ponieważ nauka Mahometa zakłada jednocześnie potęgę człowieka wobec otaczającego go świata, przy jednoczesnej wielkiej słabości wobec siebie samego i swoich żądz – rola owej codziennej dydaktyki „na ulicach i w karczmach” okazuje się całkiem niebagatelna. Wypada chyba jeszcze wyjaśnić owo „drażnienie chuci”, którego miejscem ma być jakoby, według Gościeckiego, muzułmański eden. Poeta ma tu oczywiście na myśli jedną z „atrakcji”, które według Koranu czekają tam pobożnego człowieka. Są to istoty rodzaju żeńskiego, nazywane hur (stąd nasze hurysy),

S. Twardowski, op. cit., s. 162.

F. Gościecki, op. cit., s. 290.

piękne, młode i kształtne, o czystym charakterze. Hur jest błogosławieństwem, jakie otrzymuje człowiek od Allacha w edenie. Oczywiście, jak się domyślamy, podejście jezuitów z Sambora jest w tym wypadku wybitnie złośliwe i europejskie. Zatem żeby nie było wątpliwości: „hur” oznacza dosłownie: czysty lub jasny. Poza tym dogmatyka islamu zakłada, iż w raju współżycie pomiędzy kobietami i mężczyznami osiągnie zupełnie inną, wyższą postać, a ponieważ nie będzie istniał problem odradzania się rodzaju ludzkiego, kontakty „damsko - męskie” w naszym tradycyjnym rozumieniu w ogóle stracą rację bytu. Następnie przechodzi autor *Poselstwa wielkiego* [...] *Stanisława Chomentowskiego*... do określenia źródła, skąd dla swej misji mevlevi czerpią powołanie i jest to zdecydowanie najciekawsza część tego opisu:

„Przedniejsze nabożeństwo dwa dni w tydzień mają
 Derbisi, przy meczetach, przy których mieszkają.
 Na dziedziniec się wszyscy, niby cmyntarz, schodzą.
 I cyrkuł, rękami się splątawszy, zawodzą.
 W tym starszy ich przychodzi, urzędem, i laty,
 I wśród stawa splecionej tej z Derbisów kraty.
 A nieco przemówiwszy, na jednej się pięcie
 Szybko sunie dokoła, i w takim zakręcie
 Czasu nie mało trzyma. A Derbisi wkoło
 Nieprzerwanym łańcuchem, w skokach pocą czoło,
 I na ten, i na ten bok, cichym szemrząc mrukiem,
 Meszty drażnią z murawą raz, drugi raz z brukiem.
 Groza i patrząc na to: gdy ten starzec hasa,
 Z wywieszonym językiem, ledwo nie do pasa,
 Póki szybko, jak cyga, kręcąc między niemi
 Zdyszany, i wspieniony, nie padnie na ziemi.
 Toż go biorą. I z świata tamtego podróżą
 Strudzonego, na swoim posłaniu położą.
 Tu gdy przyjdzie do siebie, dopiero im prawi:
 Co mu w tym zachwyceniu, swój prorok objawi.
 A ci toż samo sobie w pamięci notują.
 Czym lud w swoich perorach po tym dementują.”¹⁵⁹

Lekka ironia zawarta w tym opisie jest tylko powierzchowna. Skupiona uwaga, precyzyjne wyodrębnianie poszczególnych etapów i próba uchwycenia „logiki” całości tego, co Gościecki ogląda, świadczy, że jego stosunek do tego wszystkiego jest w gruncie rzeczy poważny. Pouczające może być tu zestawienie z wcześniejszymi opisami derwiszów u Radziwiłła Sierotki. Peregrynat, jako bystry obserwa-

tor, wszak to „najinteligentniejszy turysta” całej doby staropolskiej, także precyzyjnie starał się zarejestrować poszczególne gesty i zachowania tamtejszych świętych ludzi, ale całości nie rozumiał, a może tylko udawał, że nie rozumie. Z satysfakcją w pewnym momencie notuje:

„Trochę dalej widzieliśmy drugiego, którego głupstwu, gdyśmy się śmiali, bo około brzucha sprośnie rękami klaskając jakoś igrał, sam też na nas pojrzawszy, głosem wielkim parsknął od śmiechu i szedł precz.”¹⁶⁰

Inaczej u Gościeckiego. Tutaj odczucie dziwaczności czy też „obcości” nie zwalnia od podjęcia próby zrozumienia. Co więcej, poeta wyraźnie dąży do dania „wykładu” usystematyzowanego i możliwie zrozumiałego. Żadnej dwuznacznej gry „uników”, jaką stosuje chociażby Twardowski. Pełna odpowiedzialność za to co się pisze. Taki to już jest nasz jezuita z Sambora. Jako duchowny katolicki niby to potępia, jako światły Europejczyk niby to się podśmiewuje, a tak naprawdę robi kawał dobrej roboty cierpliwie opisując, analizując, próbując zrozumieć. Co do zaś samych mevlevi, to nie tylko że nie jest jego celem ich kompromitacja, to jeszcze po cichu „kryje ich” przed naszym krytycznym, europejskim spojrzeniem. Jak się wydaje, świadomie pomija najbardziej drastyczne (z naszego punktu widzenia) szczegóły. Skądinąd wiemy, że tańczący derwisze w stan ekstazy mistycznej wprowadzają się nie tylko poprzez taniec i muzykę, ale także przez upojenie narkotyczne i że będąc w tym stanie mają czasami zwyczaj demonstrować przebijanie się i zadawanie sobie ran, nie odczuwając przy tym żadnego bólu. Jest to kulturowane do dnia dzisiejszego w niektórych krajach islamskich, pomimo bardzo ostrych, oficjalnych zakazów. Gościecki powstrzymał się od dodawania tego typu bulwersujących szczegółów prawdopodobnie dlatego, iż sądził, że nie zmienia to przecież samego sensu owego jednoczenia się z Bogiem, które opisał, a może niepotrzebnie tylko odstręczyć nieprzygotowanego polskiego czytelnika. O Turkach bowiem był znacznie lepszego zdania, niż się głośno do tego przyznawał.

*

Przedstawiony powyżej materiał upoważnia chyba do stwierdzenia, iż generalnie i w ogólnym zarysie udało się autorom szesnasto- i siedemnastowiecznych relacji z Konstantynopola utrzymać swój opis egzotycznego świata w kategoriach: „raritates” - „curiositates”. Udało się jednak z wielkim trudem, za cenę przemilczeń, manipulacji, oszukiwania w efekcie również samych siebie. Inaczej jest

oczywiście w XVIII wieku u Gościeckiego, ale ten po prostu nie widział już sensu takiego wartościowania postrzeganej rzeczywistości i nie próbował nawet tego robić. Owa „trudność”, o której przed chwilą wspomnieliśmy, wynikała tu zresztą nie tyle z samego skomplikowania obserwowanego tureckiego orientu (bo świat jest przecież zawsze złożony) ile przede wszystkim wpływała z wątpliwości, które targały samymi pisarzami, z ich bezradności i zagubienia, gdy nagle zmuszeni zostali do błędzenia po rozległym labiryncie historii i mniej lub bardziej starożytnych kultur. Egzotyczny świat mógł co najwyżej przyspieszyć uświadomienie sobie całkowitej niewystarczalności kategorii „raritates” - „curiositates” i to właśnie, jak się wydaje, nastąpiło w omawianych przez nas relacjach. Tym bardziej, że nasi autorzy nie mogli pominąć całkiem obszernych sfer tureckiego życia, których już w żaden sposób nie dało się wtłoczyć do owego schematu. Należy tu przede wszystkim od razu rzucająca się im w oczy odmienność realiów socjologiczno-politycznych:

„Starość, a doświadczenie, to u nich za mistrza,
W wojskuli; tam nie widzieć agi i rotmistrza,
Jedno w leciech pięćdziesiąt. Tenże delect w radzie;
Urodzenie i zacność tam się późno kładzie.
Nikt się nie pieczętuje herby ojczystemi,

Sam jeden cesarz panem, wszyscy niewolnicy.
Jako zaś z drugiej strony z pastucha i szuje
Widzieć: on po Azyj i Afrach panuje...”¹⁶¹

Zacytowaliśmy tu fragment *Przeważnej legacyi...*, ale dokładnie takie same obserwacje poczynił wcześniej Erazm Otwinowski¹⁶², natomiast Franciszek Gościecki nagminnie posługuje się w tym przypadku metaforami przyrównującymi życie polityczne Turcji bądź to do szachownicy, bądź też do kurnika, gdzie co chwila z grzęd spędza się kury. I nie trzeba mu się specjalnie dziwić. O ile w czasie misji Krzysztofa Zbaraskiego nastąpiła dwukrotna zmiana na stanowisku wielkiego wezyra, to w czasie poselstwa Stanisława Chomentowskiego tych zmian było aż trzy. To zresztą świadoma polityka sułtanów - chodziło im o wytworzenie nowej klasy ludzi, całkowicie od nich zależnych i tylko im posłusznych, których można było przeciwstawić tureckim feudałom. Nawiasem mówiąc, to samo, choć na mniejszą skalę, czynił również Ludwik XIV - ale przecież ów francuski absolutyzm także się jawił sarmatom, przyzwyczajonym do swobód politycznych, jako rzeczywistość nader „egzotyczna”.

S. Twardowski, op. cit., s. 163.

Por. [E. Otwinowski], op. cit., s. 24.

Inną sferą, z której przyporządkowaniem mieli nasi autorzy wyraźne kłopoty, jest historia. Oczywiście nie chrześcijańska (bo ta ma swoje uświęcone miejsce w „raritates”), ale właśnie osmańska. Nie tylko Strykowski, również inni pisarze znają ją zaskakująco (dla nas, oczywiście) dobrze, ale zakłopotani swoją wiedzą w tej mierze ujawniają ją tylko mimochodem, przy okazji oglądania jakiejś budowli, czy mijania jakiejś miejscowości. Najwięcej takich wzmianek dotyczy Selima I, który siłą usunął z tronu swego ojca, Bajezida II, jedyne chyba pokojowo usposobionego cesarza, jakiego mieli Turcy do XVIII wieku; a także chętnie wspomina się walki wewnętrzne pomiędzy synami Hurrem Haseki, jeszcze zresztą za życia Sulejmana Wspaniałego.¹⁶³ W tej materii historycznej zresztą, ponad podziałami religijnymi i kulturowymi, dochodzi w pewnych momentach do zaskakujących wręcz przypadków niespodziewanej jedności obyczajowej, szczególnie na poziomie „męskiego solidaryzmu”. Tak na przykład Twardowski wspomina o zakazie, który zabraniał sułtanom wstępować w związki małżeńskie - wolno im było mieć tylko nałożnice. Wzięło się to jeszcze z czasów, gdy władca ułusu czagatajskiego, Timur Lenk, zwany u nas Tamerlanem, pokonał sułtana osmańskiego Bajezida I (którego woził potem ze sobą w klatce) i, aby go pohańbić, rozkazał zgwałcić jego żonę i córki. Turcy, aby się w przyszłości zabezpieczyć przed tego typu „wpadkami —

„Cesarzom się na potem żenić nie godziło;
I mieć oprócz niewolnic łoża swego godnych,
Których hańba lżejsza, a niż żon swobodnych.”¹⁶⁴

Nie muszę chyba dodawać, iż w tym momencie nasz poeta wyjątkowo wykazuje pełne zrozumienie dla tej postawy „wsztecnych pogan”, bo przecież zgwałcona nałożnica to jakby „mniejszy wstyd”, niż zgwałcona żona.

Spróbujmy teraz i my zapomnieć o „raritates” i „curiositates” i zastanowić się, czym tak naprawdę był ów pobyt sarmatów w Konstantynopolu. Oczywiście można na to popatrzeć czysto praktycznie - od turystycznej strony. Topkapi Sarayı, kościół św. Zofii, Süleymaniye, Hipodrom, Rumeli Hisari, wycieczka po Bosforze, Jedykuła, zwierzyńce, Galata, Wielki Bazar - takiego programu zwiedzania nie powstydziliby się dzisiaj żadne szanujące się biuro podróży... i o tym w ostatecznym rozrachunku również należy pamiętać. Jednak znacznie ważniejsze jest zetknięcie się z niefiguralną sztuką islamu, z organizmem „otwartego” miasta od-

Por. [E. Otwinowski], op. cit., s. 11; S. Twardowski, op. cit., s. 51, 172, 225.
S. Twardowski, op. cit., s. 220.

miennego od średniowiecznego wzorca, z architekturą kiosków wtapiających się w naturalne otoczenie i mówiącą o zupełnie innej relacji między człowiekiem a naturą nade wszystko zaś z samą zasadą relatywizmu kulturowego, która coraz głośniej dopominała się o swoje prawo do bytu. Czy to mało? To bardzo dużo! Należy życzyć każdemu aż tak inspirujących i kształcących podróży. A przecież wyraźnie czujemy, że w owym zachłyśnięciu się odmiennością egzotycznego świata coś wyraźnie naszym staropolskim peregrynom przeszkadza. Ronią łzy, a swoje zetknięcie z tureckim orientem traktują niemalże w kategoriach podróży sentymentalnej. „Kto zatym w oczu łez dotrzyma?” – pyta Twardowski, wspominając o założeniu metropolii przez Konstantyna Wielkiego.¹⁶⁵ To samo za chwilę, gdy wychodzi z Hagii Sophii: „Czemu się przypatrzywszy z żalem, i ze łzami, / Weźmiem się ku gospodom.”¹⁶⁶ W tejże tonacji rozpoczyna swoje dzieło Maciej Strykowski i w tym właśnie widzi sens jego powstania:

„Acz już temu sto lat dwadzieścia i cztery, jako Mahmet turecki, tego imienia wtóry tyran, Konstantynopole gwałtownie posiadał, wszakże gdym się sam z pilnością przypatrował onym prawie z dawna świętym kiedyś, a starodawnym murom bizantyńskim i onemu najświetniejszemu, najmocniejszemu i naokwitszemu wszelkich rzeczy miastu stołecznemu cesarzów chrześcijańskich...”¹⁶⁷

I jeśli jesteśmy nawet do pewnego stopnia skłonni zrozumieć tę postawę, to tylko do tego momentu, gdy wcześniej lub później postawimy sobie w końcu pytanie zasadnicze – o jaki właściwie tutaj Konstantynopol chodzi?

Miasto umierało powoli. Szturm wojsk Mehmeda II na jego mury w 1453 r. położył jedynie definitywny koniec owej trwającej z górą dwa wieki agonii. Paleologowie już od dawna nie mieszkali w Świętym Pałacu opodal Hagii Sophii. Przenieśli się do znacznie skromniejszego pałacu Blacherneńskiego przy murach Teodozjusza. Wspaniały Święty Pałac na Akropolu, od momentu, kiedy ostatni z cesarzy łacińskich (osadzonych przez krzyżowców po inwazji w 1204 roku) Bo-douin, kazał zeń zerwać ołowiane dachy i przetopić na kruszec, był już tylko ruiną stanowiącą mieszkanie dla nietoperzy i puszczyków. W ruinę zamieniał się Hipodrom, z którego rozkradano materiał na budowę domów, rozsypywał się kościół św. Apostołów. Miasto stać było jedynie na utrzymanie w jakim takim porządku Hagii Sophii. Jego ludność z miliona skurczyła się do ok. stu tysięcy. Pewne dzielnice w ogóle przestały istnieć. W ich miejsce w obszar metropolii wdarły się spore

¹⁶⁵ Tamże, s. 133.

¹⁶⁶ Tamże, s. 140.

¹⁶⁷ M. Strykowski, op. cit., s. 459.

połacie pustek, chaszczy, pól rozdzielających jakby szereg mniejszych już miasteczek. Podróżnicy europejscy i arabscy, którzy byli tam w XIV wieku - wyjeżdżali przerażeni. Niemożliwe, żeby ludzie tak dobrze znający historię tego terenu, jak Strykowski czy Twardowski (ale przecież i inni) nie wiedzieli o tym. Musieli wiedzieć. A jednak jednocześnie nie chcieli wiedzieć. Bo to nie dawnego Konstantynopola szukali, ale korzeni własnej chrześcijańskiej tradycji, Państwa Bożego na ziemi. Szukali właśnie tu, bo próby jego lokowania w rozdartej religijnie Europie' od dawna już straciły jakikolwiek sens. Moglibyśmy w tym momencie zadrwić - że niezbyt szczęśliwie wybrali ową nową lokalizację, zważywszy, że to sam środek wrogiego imperium, konsekwentnie w praktyce wcielającego ideę dżihadu, określoną i wytyczoną prawem proroka i przez niego światu zademonstrowaną zarówno w jego łupieżczych wyprawach na karawany mekkańskie jak i w konsekwentnej, stopniowej eliminacji z Medyny kolejnych szczepów żydowskich: Banu Kajnuka, Banu Nadhir i Banu Kurajza. A jednak pomimo tego, to właśnie staropolscy peregrynaci mieli rację. Kiedy w tym co obce i dalekie, monstrialne a nawet przerażające, pomimo naszej początkowej niechęci a nawet niesmaku, pomimo tego cierpliwie szukamy owej wspólnej nam wszystkim ludzkiej części - wtedy to właśnie spełnia się najgłębszy sens egzotyizmu. Odnajdujemy zagubioną część samych siebie.

Wyspy szczęśliwe misjonarza

Kiedy śledzimy funkcjonowanie kategorii egzotyizmu w poezji polskiego baroku, niejednokrotnie przekonujemy się, że samo przywołanie kontekstu kulturowego epoki nie wystarcza dla zrozumienia istoty zjawiska. I wtedy zmuszeni jesteśmy wkroczyć (przynajmniej w jakimś stopniu) w niebezpieczną domenę psychologii twórczości, narażając się na zarzuty braku naukowej ścisłości i błędzenie wśród hipotez. Jest to cena, którą trzeba zapłacić za próbę zrozumienia. Cena niewątpliwie wysoka, w mniemaniu piszącego nie przekreślająca jednak sensowności tego typu przedsięwzięć, tym bardziej, gdy jest to trop jedyny. Świątelnego przykładu na taką sytuację dostarcza twórczość poetycka jezuity - misjonarza, Dominika Rudnickiego. Oczywiście możemy całkowicie zlekceważyć jego utwory o Św. Franciszku Ksawerym i o męczennikach japońskich, pomieszczone w *Głosie wolnym w więzanej mowie...*, traktując je jako „standardowe” liryki o świętych, których w całym zbiorze przecież nie brakuje. W gruncie rzeczy uczyniła tak Maria Eustachiewicz, autorka monografii o poecie¹, książki skądinąd niezwykle cennej - i uznać to wypada za wyraz jej naukowej ostrożności, całkowicie zresztą zrozumiałej. Pozostaje wszakże pewna wątpliwość. Nawet pobieżna lektura przekonuje, że te dwa utwory Rudnickiego w sposób zdecydowany różnią się od pozostałych pieśni o świętych z *Głosu wolnego w więzanej mowie...*. Tamte pozostałe, nierówne co do poziomu artystycznego, lepsze lub gorsze, mniej lub bardziej oryginalne, mieszczą się całkowicie w barokowym schemacie poetyckiej „hagiografii”. Pieśni o św. Franciszku Ksawerym i męczennikach japońskich, wbrew twierdzeniom Marii Eustachiewicz, zdecydowanie poza ten model wykraczają - chociaż w pierwszym momencie czytelnikowi wcale nie jest łatwo uchwycić dlaczego i na jakiej zasadzie tak się dzieje. Dopiero baczniejsze prześledzenie pewnych epizodów biografii poety, uwzględnienie jego korespondencji z Franciszkiem Maksymilianem Ossolińskim, pozwala bliżej uchwycić znamiona owej odrębności, specyficzne miejsce jego „wewnętrznej drogi”, do jakiej te dwa liryki nawiązują i której są poetyckimi sygnałami. Ta „wewnętrzna droga” najwyraźniej

Por. M. Eustachiewicz, *Twórczość Dominika Rudnickiego (1676-1739)*, Wrocław 1966, s. 112.

zmierza na Daleki Wschód i, choć nigdy nie udało się za życia Rudnickiemu tam dotrzeć, to na zasadzie kompensacji stanowiła wyraz jego niezgody na otaczającą go, „dławiającą” rzeczywistość. To jakby dwie strony tego samego medalu i dlatego nie zrozumiemy chyba nigdy potrzeby egzotyizmu, jaka dotknęła autora *Głosu wolnego w wiązanej mowie...*, jeśli najpierw nie przywołamy świata, w którym przyszło mu żyć i tworzyć.

Gdy 14 kwietnia 1728 roku Dominik Rudnicki obejmował stanowisko rektora kolegium w Pułtusku, był już od około dwóch lat bezpośrednio zaangażowany w wydarzenia związane z misją w Rostkowie. Będąc jeszcze w Warszawie, w okresie gdy pełnił funkcję prokuratora prowincji litewskiej zakonu jezuitów (1725-1728), występował czynnie w sprawie uzyskania pozwolenia od biskupa płockiego, Jędrzeja Załuskiego, na budowę kaplicy i domu misyjnego w Rostkowie, rodzinnej miejscowości św. Stanisława Kostki. Wiemy o tym z zachowanej korespondencji poety z Franciszkiem Maksymilianem Ossolińskim, o którego protekcję i wstawiennictwo u biskupa płockiego w tej sprawie zabiegał.² Poprzedni rektor kolegium w Pułtusku, Grabowski, wykupił Rostkowo w 1726 roku, jednak szlachta okoliczna, a przede wszystkim kapituła płocka, która również rościła sobie pretensje do miejscowości, interweniowały w tej sprawie. Warto może jeszcze przypomnieć, że rok 1726 to czas bardzo uroczyste obchodzonej kanonizacji św. Stanisława Kostki. W efekcie tego wszystkiego biskup Jędrzej Załuski nie tylko cofnął pozwolenie na budowę kaplicy i domu misyjnego w Rostkowie, ale zakaz ten rozszerzył na prace w samym kolegium pułtuskim. Jak się wydaje, przełożeni zakonu, mianując rektorem w Pułtusku właśnie Rudnickiego, liczyli na to, że ten, dzięki swoim znajomościom w kręgu wysoko postawionych dygnitarzy, a także dzięki sławie, jaką zdobył jako kaznodzieja w kolegiacie św. Jana w Warszawie, zdoła doprowadzić do założenia misji ludowej w Rostkowie. Sieć takich misji coraz gęściej obejmowała cały teren ówczesnej Rzeczypospolitej, a apogeum tej gigantycznej akcji duszpastersko - edukacyjnej przypadło właśnie na środkową tercję XVIII w.³ Zaczęli ją jezuita już w wieku XVI, później dołączyli misjonarze, w czasach saskich zaś szereg innych zakonów. W misjach ludowych można widzieć pewną kontynuację wysiłku głośnych kaznodziei ostatniej fazy średniowiecza, takich jak na przykład św. Jan Kapistran, nauczający w Krakowie w połowie XV w. Tym razem była to jednak działalność zbiorowa, planowo przemyślana i przygotowana metodycznie w postaci funkcjonujących w zakonach od-

² Rkps Ossol. 702 I, k. 137.

³ Por. J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 127-128.

powiednich podręczników. Misje były prowadzone przez wyspecjalizowane grupy zakonników dla ludności miast lub kilku parafii. Trwały zazwyczaj po kilka tygodni, przy czym obowiązywała zasada powracania po kilku latach w to samo miejsce dla ponownego ugruntowania owoców działalności duszpastersko - edukacyjnej. W pracy z ludnością kładziono nacisk przede wszystkim na pacierz, prawdy katechizmowe, rachunek sumienia i spowiedź, która całość zamykała. Można się zatem domyślać, iż tak właśnie miała działać przyszła misja w Rostkowie. Jednak Rudnickiemu w czasie swego trzyletniego rektoratu w uczelni pułtuskiej nie udało się przełamać oporu biskupa Jędrzeja Załuskiego. Misja powstała dopiero w 1744 r. - w pięć lat po śmierci poety. Prawdopodobnie nie bez wpływu na taki rozwój wydarzeń pozostawał wcześniejszy zatarg rodu Załuskich z jezuitami, związany z fundacją warszawską Ludwika Załuskiego. Tak czy inaczej poeta swoje niepowodzenie w sprawie misji w Rostkowie odczuł jako osobistą klęskę, a proces o te dobra z kapitułą płocką spędzał sen z powiek księdza rektora. Zresztą cały ów pobyt w Pułtuskach traktował Rudnicki jako rodzaj karnego zesłania. W listach do Ossolińskiego określa samo miasto jak i jego mieszkańców jako „tracki kraj” lub „kraj dziki”, utyskuje na skąpstwo i wręcz łupieżczość pułtuskich mieszczan, procesujących się z jezuitami o grunta; narzeka na wciąż pogarszający się stan zdrowia - szczególnie poważne kłopoty ze wzrokiem. Właściwie jedyny sympatyczny epizod z tego okresu to poznanie Józefa Andrzeja Załuskiego, późniejszego bibliografa i współzałożyciela biblioteki publicznej, który w tym czasie był archidiakonem pułtuskim i który, już po śmierci poety, określił go mianem swojego przyjaciela. Gdyby nie listy do Ossolińskiego, w ogóle nie domyślalibyśmy się w jak złym stanie ducha był w tym czasie Rudnicki. Zawarte w *Głosie wolnym w więzanej mowie...* panegiriki na cześć biskupa płockiego z okazji jego wizytacji w kolegium niczym szczególnym się nie wyróżniają. Podobnie jak i szereg utworów związanych z miejscowymi relikwiami czy uroczystościami, które mogłyby sugerować, że Rudnicki dość chętnie spełniał funkcję pułtuskiego poety. Odnotujmy dla porządku napisaną z okazji sprowadzenia do tego miasta w 1731 r. relikwii św. Tadeusza pieśń o tym „w rzeczach zdesperowanych patronie”, a także *Pieśń o Najświętszej Pannie w kościele pułtuskim...* czy też *O św. Władysławie, królu węgierskim, którego głowa w kościele pułtuskim....* Drugi z wymienionych tutaj utworów zawiera nawet pewne elementy miejscowej „kroniki kryminalnej”. Otóż poeta informuje w nim, że Matka Boska ze świętego obrazu „zepchnęła” z ołtarza złodzieja, który wspinał się nań, aby skraść wota Stanisława Kostki i Ludwika Gonzagi. Z tego okresu pochodzi także jeden z najpiękniejszych liryków Rudnickiego, utwór o inc. *Pokój czy wojna?*, zawierający wirtuozerskie, barokowe opisy zamarzniętej Narwi, gdzie zimowy pejzaż staje się fantastycznymi przygotowaniami wojennymi - zamarznięte rzeki występują w zbrojach z lodu, ze szklanymi

przyłbicami, z kruchymi szpadami sopli w rozrzedzonej atmosferze, gdzie niepodzielnie panuje biel i przejrzystość. Czyżby więc towarzysząca życiu Rudnickiego poezja była w gruncie rzeczy pewnym rodzajem od tego życia ucieczki? Sprawa nieudanego założenia misji w Rostkowie zdaje się to właśnie potwierdzać. Pozwoliłem sobie zwrócić uwagę na ten właśnie epizod biografii Rudnickiego, gdyż w moim mniemaniu posiada on poniekąd wymiar symboliczny. Jest wyrazem dramatycznego rozdźwięku pomiędzy życiem a literaturą, a także sygnałem kompensacyjnego charakteru tej ostatniej. Poezja bowiem autora *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* realizowała program misyjny Kościoła katolickiego ze znacznie większą wyrazistością i skutecznością, niż mu na to pozwalała otaczająca go rzeczywistość, w której przyszło mu żyć i działać. Poczynione w tym rozdziale uwagi stawiają sobie także za cel wykazanie, że ruch misyjny miał stymulujące, twórcze znaczenie dla sporego obszaru kultury polskiej późnego baroku, znaczenie daleko wykraczające poza doraźne wytyczne religijnej propagandy. Tymi drogami bowiem po raz pierwszy w sposób rzetelny i autentyczny kultura oficjalna uświadomiła sobie, że folklor jest czymś zasadniczo wobec niej odmiennym, czymś co warto próbować uchwycić i zrozumieć, a nie tylko w sposób nonszalancki zamieniać w uładzoną dworską sielankowość. Co więcej, tymi drogami również, już w skali Europy, nastąpiło otwarcie naszego, łacińskiego i chrześcijańskiego, świata na fenomen kultury Dalekiego Wschodu, otwarcie nie zawsze zadowalające, nie pozbawione błędów i nieporozumień, niemniej jednak dzięki niemu właśnie Europa mogła w końcu naprawdę przekroczyć Słupy Herkulesa, dostrzec, że świat składa się z wielu kultur, nie tylko z niej samej. Wszystkie te zagadnienia, jak w soczewce, skupiają się w twórczości autora *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* i dlatego warta jest ona chyba bliższego oglądu i z tego właśnie punktu widzenia. Jego liryka bowiem rozgrywa się jakby między dwoma biegunami wyobraźni. Pierwszy to wspomnienia i doświadczenia wyniesione z ponad dwudziestoletniej pracy misyjnej i pedagogicznej na Litwie - świadome zbieractwo pieśni ludowych, polskich i ruskich, wypracowanie metod adaptacji, pozwalających przekształcić ów materiał dla potrzeb własnej już poezji religijnej. Z drugiej strony zaś „dramaturgię” *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* wyznaczają niespełnione marzenia o dalekowschodnich, zamorskich misjach; myśl poety, podążająca śladami św. Franciszka Ksawerego.

*

Po sprowadzeniu jezuitów do Polski, poczynawszy od pierwszej ćwierci XVII wieku, w dalekowschodnich misjach brać udział zaczynają również Polacy. Pierwszy był chyba Andrzej Rudomina, polski jezuita, który najpierw dotarł do Goa w

Indiach (gdzie była macierzysta siedziba misji dalekowschodnich), a później prowadził działalność w Wietnamie, Japonii i Chinach i tam zmarł w 1631 roku. Wojciech Męciński, którego sława męczeńskiej śmierci, poniesionej w Japonii w 1643 r., długo jeszcze potem podtrzymywana była przez rozpowszechniane w całym kraju ulotne druczki, wykorzystujące listy pisane przez misjonarza z Azji, doczekał się nawet całościowego „żywota” - już jednak w drugiej połowie XVIII wieku.⁴ Poza Japonią nauczał także w Indiach, Wietnamie i na Filipinach. Wymienić także należy Gabriela Łętowskiego, Jana Ignacego Lewickiego, Jana Mikołaja Smogulickiego, wykładowcę matematyki i astronomii w Nankinie (Chiny), Hieronima Drzewieckiego, przełożonego konwentu jezuitów w Goa, a także Władysława Doroszewicza. Najśłynniejszy jest jednak bez wątpienia Michał Boym, postać tyleż ważna dla historii Kościoła w Polsce co i dla pierwocin naszej etnografii. Pochodził z lwowskiej rodziny bogatych mieszczan, nawiasem mówiąc fundatorów słynnej kaplicy Boymów w tym mieście, uchodzącej za jeden z ważniejszych przykładów manieryzmu niderlandzkiego na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Przypomnijmy jednak tutaj przede wszystkim o liście tego jezuita - misjonarza wysłanym do zakonu z Mozambiku dnia 11 stycznia 1644 roku.⁵ Zawiera on w pierwszej części opis tzw. Kafrarii (tj. Afryki Południowo-Wschodniej), w drugiej opis Mozambiku i okolic Seny. Boym czyni w nim obserwacje dotyczące codziennego życia tubylców, opisuje ich domostwa, sposoby polowania, medycynę, normy społeczne, świat przyrody itp. A skoro przypomniemy, że w literaturze światowej zwykło się za pierwszy tekst o charakterze etnograficznym traktować *Histoire d'un voyage fait en terre du Bresil* Jeana de Lery z 1578 roku - to pozycja Boyma okazuje się pod tym względem bardzo wczesna. Mozambik był zresztą tylko etapem przejściowym dla polskiego jezuita w jego drodze z Lizbony do Goa, przy czym towarzyszyły temu kolejne listy misjonarza, już z krajów azjatyckich. Z Goa wyjechał Boym do Macao, gdzie był prawdopodobnie nauczycielem w kolegium jezuickim, później przeniósł się na wyspę Hainan, bliżej wybrzeży Wietnamu, w końcu do samego Wietnamu (Tonkin). Stąd wyruszył na dwór cesarza chińskiego Jung Li (który był chrześcijaninem) w Zhaoqingu nieopodal Kantonu. Był „radcą cesarskiego gabinetu” na tym dworze i kapelanem najemnych wojsk portugalskich. Gdy cesarzowi z dynastii Ming zagroził najazd Mandżurów (którzy chrześcijanami nie byli), Boym ruszył drogą lądową do Euro-

⁴ R. Skrzynecki, *Żywot wielbnego księdza Wojciecha Męcińskiego, męczennika japońskiego, z różnych pisarzy zebrany*, Kalisz 1781.

⁵ E. Kajdański, *Michał Boym ostatni wysłannik dynastii Ming*, Warszawa 1988; J. Krzyszkowski, *Polacy siedemnastego wieku na wybrzeżach Wschodniej Afryki*, „Misje Katolickie” 1933, z. 2, passim.

py, aby organizować pomoc. Poprzez Persję dotarł do Smyrny i dalej galerą wenecką do Rzymu. Misja zakończyła się jednak fiaskiem. Polski misjonarz ponownie popłynął do Goa w 1656 roku. Zaraz potem był w Majlapurze (przedmieścia Madrasu), gdzie „oddał cześć miejscu życia i męczeństwa św. Tomasza Apostoła” – jak sam to określił w korespondencji do generała zakonu. Chciał się następnie przedostać do Macao krótszą drogą, poprzez Królestwo Syjamu (Tajlandia), ale w końcu wylądował w Tonkinie (południowy Wietnam), skąd w listopadzie 1658 roku wysłał kolejny list, również bardzo cenny, bo zawierający opis Królestwa Syjamu. Przytoczymy z niego mały fragment, typowy dla epistolografii Boyma: chłodnej, rzeczowej, precyzyjnej i pozbawionej uprzedzeń:

„Królestwo Syjamu jest raczej rozległe, lecz dzikie, a to z powodu dżungli i lasów, w których roi się od dzikich bestii. Głównie słoni, tygrysów i nosorożców. Jest tam nieco kopalni żelaza, lecz więcej ołowiu i cyny, którą się nawet eksportuje. Nade wszystko jednak w bród jest ryżu z przyczyny zalewów wód. Trzy miesiące deszczów dają początek wielkim masom wody, które zatapiają wszystkie nisko położone pola. Ta powódź trwa cztery miesiące i ogarnia większość domów. Wznosi się je na wierzchołkach pali, wysokich na 5 łokci. Strzechy mają ze słomy i liści palmowych. Ściany z plecionki i poszyte palmą. Podłogi ułożone z podłużnie rozłupanego bambusa. Wziąwszy je za kurniki, a w czasie okresowej powodzi za Wenecję. Jako że wszystko tu załatwia się za pomocą małych łódek, pływających z jednej dzielnicy do drugiej. Tylko świątynie bóstw zbudowano staranniej, na wyższych wzniesieniach. Murowane solidnie i dobre w proporcjach reprezentują cechy podobne naszym kościołom. W świątyniach znajdują się bożki wykonane z drewna lub cięższe ulepione z gliny, ale dobrze wymodelowane i pożąliste, jak gdyby ze złota odlane. W większości świątyń znaleźć można historyczne freski. Świątynia Królewska, wzniesiona niemałym kosztem, ma reliefy nie ustępujące sztuce europejskiej. Są tam wiodące do kaplic wrota wspaniałe, na których możesz odnaleźć dzieje bożka, wyobrażone kunsztem, co wygląda nieomal na rodzaj stiuków. Poza świątyniami na rozległych dziedzińcach sterczą piramidy nazywane tu przez nich iglicami, koloru złota. To pomniki zmarłych lub żywych, wzniesione ku czci bóstw.”

Co prawda uczynione zostało porównanie tamtejszych domostw do „kurników” (ze względu na budulec), ale zaraz Boym w osadzie na palach dostrzega podobieństwo do Wenecji – widzi więc też malowniczość tego typu zabudowy. Wzmianka o Świątyni Królewskiej (pogańskiej przecież), która „ma reliefy nie ustępujące sztuce europejskiej” każe porzucić myśl o jakimś poczuciu wyższości. Zagadką natomiast jest to, czy polski misjonarz był rzeczywiście aż tak bardzo „otwarty” na kultury egzotyczne sam z siebie, czy tylko, zgodnie z modelem wypracowanym

⁶ Fragmenty tego listu (którego łaciński autograf znajduje się w Archivum Romanum Societatis Iesu) w tłumaczeniu Leszka Dziegiela opublikował w swej antologii Antoni Kuczyński. Tekst według tego wydania: A. Kuczyński, *Polskie opisanie świata*, t. *„Azja i Afryka*, Wrocław 1994, s. 82.

przez św. Franciszka Ksawerego, uważnie studiował „warunki miejscowe”, co było pierwszym etapem umożliwiającym jakikolwiek sukces w pracy misyjnej. Boym już do cesarza z dynastii Ming nie dotarł. Walki z Mandżurami ogarnęły Chiny i misjonarz nie zdecydował się wyjechać do Jünnanu, będącego jeszcze we władaniu Jung Li. Zmarł w 1659 roku w Kwangsi. Jest autorem między innymi opisu Chin (*Brevis Sinarum Imperii Descriptio*), pracy o chińskiej medycynie (*Clavis Medica ad Chinarum Doctrinam...*, Norymberga 1686) i florze (*Flora Sinesis...*, Wiedeń 1656).⁷

Również w pierwszej połowie XVIII wieku mieliśmy wybitnych misjonarzy. Zaliczyć do nich można Jana Chryzostoma Bąkowskiego, który przez blisko trzydzieści lat pracował w Chinach i na Filipinach, a nade wszystko najśłynniejszego w tym czasie Tadeusza Krusińskiego, który w latach 1702-1709 przebywał w Persji, a później w Afganistanie, próbując założyć tam sieć placówek misyjnych. Zostawił po sobie obszerny opis: *Relatio de mutationibus memorabilibus Regni Persarum*, wydany prawdopodobnie w Rzymie w 1727 roku, a znany jedynie z licznych tłumaczeń (angielskie, francuskie, niemieckie, holenderskie, tureckie). Cały ten dorobek polskich misjonarzy uznać można za pogłębienie tych metod adaptacji, które zapoczątkował swoją działalnością misyjną św. Franciszek Ksawery. Przypomnijmy, że ten „apostoł” Indii i Japonii wprowadził metodę pracy misyjnej, polegającą na przystosowaniu się do „warunków miejscowych”, uprzednio gruntownie studiowanych, łącznie z opanowaniem tubylczego języka. Tak więc, gdy po bytności w Goa, w 1545 r. Franciszek Ksawery przybył do Malakki, przetłumaczył na język malajski główne prawdy wiary. Natomiast w 1549 roku, po wylądowaniu w Japonii w Kagoshimie, opracował w języku miejscowym *Wyjaśnienia artykułów wiary*. Te, jak i inne aspekty jego działalności (masowe chrzty neofitów, kształcenie kleru tubylczego itp.), były znane w Europie dzięki drukowanym i rozpowszechnianym od 1545 roku listom świętego, u nas także przekładanym na język polski. Prawdopodobnie pamiętał o nich Dominik Rudnicki pisząc obszerny utwór, zatytułowany *Pieśń o św. Ksawierze Indyjskim Apostole*. W stosunku do niego, podobnie zresztą jak i w przypadku wiersza o trzech męczennikach japońskich, monografistka wysunęła zarzut, że Rudnicki nie umiał wykorzystać „szansy egzotyki”, koncentrując się na stereotypowych opisach cudów i męczeństwa.⁸ Tak jest tylko na pierwszy rzut oka, kiedy kierujemy się naszym współczesnym odczuciem egzotyczności. W kontekście kultury pierwszej połowy XVIII wieku cała sprawa wygląda nieco inaczej. Jest rzeczą niewątpliwą,

⁷ Pełny (na miarę obecnego stanu badań) wykaz dzieł Michała Boyma zamieścił w swej książce Edward Kajdański. Por. E. Kajdański, op. cit., s. 155-156.

⁸ Por. M. Eustachiewicz, op. cit., s. 112.

że w utworze poświęconym św. Franciszkowi Ksaweremu pominiętych zostało milczeniem szereg atrakcyjnych z naszego punktu widzenia epizodów, takich jak chociażby jego pobyt u grobu Św. Tomasza Apostoła w Majlapurze,⁹ czy też działalność słynnego misjonarza na dworze japońskiego księcia Jamaguci-Josikaty. Rudnicki niemal wyłącznie koncentruje się na duszpasterskiej pracy Franciszka Ksawerego z tłumami pogan, jak chociażby w tym fragmencie, będącym zresztą wyrazistym poetyckim nawiązaniem do słynnej sceny ewangelicznej, gdy Chrystus przechadzając się na brzegu jeziora Genezaret napotkał Szymona Piotra oraz jego brata, Andrzeja, zarzucających sieci i powołał ich na apostołów (Mt 4,18; Mk 1,16; Łk 5,10):

„Twarz twa umilona - sieć błogosławiona
Na dusz ludzkich połów była, dziki lud miękczyla.
Kanar z ust twych płynął, i tym skutkiem słynał.”¹⁰

Nie powinno to nas dziwić, gdyż tego właśnie wymagała obowiązująca w tym czasie konwencja ikonograficzna, związana z przedstawieniami tego świętego w sztukach plastycznych. Tak na przykład w najbardziej chyba rozbudowanym cyklu malarskim dotyczącym św. Franciszka Ksawerego, jaki się znajduje na naszych ziemiach, powyższa scena powraca kilkakrotnie. Mowa tu o cyklu malowideł z kościoła pojezuickiego w Krasnymstawie, dziele z 1723 roku autorstwa Adama Swacha, malarza - bernardyna, ponoć ucznia samego Jerzego Sieminigowskiego, ale w gruncie rzeczy kontynuującego przede wszystkim tradycję siedemnastowiecznego iluzjonizmu w wydaniu Michelangelo Palloniego.¹¹ Pozostawił on po sobie szereg polichromii, w tym najbardziej znane w Owińskach, w Studziannej (kościół Filipinów), w Jarosławiu (kościół Kapucynów i Jezuitów), w Poznaniu (kościół Franciszkanów) a także w Łowiczu (kaplica Najświętszego Sakramentu przy kolegiacie). W Krasnymstawie namalował między innymi następujące przedstawienia: św. Franciszek Ksawery chrzci pogan, jest przez nich adorowany, przebywa wśród nich, ofiarowuje obraz Matki Boskiej królowej Bungi, przeprowadza dysputę z pogańskimi kapłanami itp. Dodajmy, że takich „narracyjnych” ujęć, związanych ze św. Franciszkiem Ksawerym powstawało w tych czasach dość sporo, a najsłynniejszy to cykl reliefów w brązie G. B. Fogginiego z 1689 roku na marmurowym sarkofagu świętego w kościele Bom Jesus w Goa. Co ciekawe,

⁹ Przypomnijmy, że dużo wcześniej, już od V w. n. e. „śladami Tomasza” podążał Kościół wschodni (z siedzibą w Edessie w Mezopotamii), szczególnie nestorianie, zakładając misje na całym Wschodzie od Samarkandy aż po Indie (Kościół syromalabarski) a nawet Chiny.

¹⁰ Tekst według wydania: D. Rudnicki, *Głos wolny w wiązanej mowie...*, Warszawa 1741, s. 57.

¹¹ Por. M. Karpowicz, *Sztuka polska XVIII w.*, Warszawa 1985, s. 57-58.

podobnie jak u Rudnickiego, również przekazy ikonograficzne silnie akcentują perswazyjną skuteczność działalności kaznodziejskiej świętego. Tak na przykład na obrazie z katedry lubelskiej (bardzo późnym, bo już z przełomu XVIII i XIX wieku) poganie otaczający św. Franciszka Ksawerego powtórnie zostali pokazani w górnej sferze przedstawienia, gdzie jako nawróceni i zbawieni przebywają na obłokach, adorując Matkę Boską z Dzieciątkiem. Wróćmy jednak jeszcze do utworu Dominika Rudnickiego.

„Któż ci cny Ksawierze - równego dobierze?
W nawracaniu antypodów - podziemnych narodów?
Aż za oceany - płynąc w Indyany
Nawróciłeś niezliczony - lud podziemnej strony.
W samym świata kresie - dusz ludzkich magnesie,
O Ksawierze pełen święty - serc ludzkich przynęty,
W kraju ostatecznym - magnesem serdecznym
Wabem byłeś dusz potężnym - Apostołem mężnym.”¹²

Rozwijając pomysł, iż święty jest „apostołem antypodów” poeta zamienia kraje Dalekiego Wschodu w świat „podziemnych narodów” lub „podziemnej strony”. Mając przed oczyma prawdopodobnie kulę (znał jak się wydaje system Kopernikański, o czym świadczy wiersz *Opieka przy ogniu nad kurczętami Bazylego kucharza*¹³) stwarza przed czytelnikiem wrażenie, że mieszkańcy Azji znajdują się gdzieś pod spodem, pod nami. I gdy zaczynamy się mimowolnie obawiać, że w końcu oni pospadają... wprowadza kapitalny pomysł z magnesem. To właśnie Franciszek Ksawery jest „dusz ludzkich magnesem” lub też „magnesem serdecznym”. W owym odległym państwie po drugiej stronie kuli ziemskiej (dopowiada sobie czytelnik) można się utrzymać jedynie dzięki magnesowi wiary chrześcijańskiej. Taka wersja egzotyizmu świata „podziemnych narodów” wydaje się już samodzielnym pomysłem autora *Głosu wolnego w wiązanej mowie*....

Na zupełnie innym pomysłe oparty jest wiersz *O trzech męczennikach japońskich S Pawle S Janie i S Jakubie Societatis Jesu*. Rudnicki posługuje się w nim „horrorem” i ekstazą wyolbrzymionymi do granic możliwości. Najpierw w scenie śmierci na krzyżu trzech męczenników z Nagasaki, gdzie z wielokrotnością obrazu krwi i ran w przedziwny sposób co chwila mieszają się z metaforami słodczy i zapachu. Oto mała próbka owej dziwacznej mieszanki, obejmującej aż kilka strof tekstu:

¹² D. Rudnicki, op. cit., s. 56.

¹³ Utwór, jak się wydaje, jest żartobliwym nawiązaniem do pijarskiego wykładu teorii Kopernikańskiej („Patrz, kuchenna, patrz kuchenna, jak matematyka, / Na obrotnej stali czyni z kurcząt Kopernika?”).

„Męczeńskiego trzy róże zapachu
 Krwią oblane w mieście Nangazachu,
 W japońskim państwie - dzikim pogaństwie,
 Każę morderca - wam przebić serca
 Oszczepami.

Na krzyż wbici, włócznią wskroś przebici
 W Barankowej krwi, krwią swą obmyci,
 Płytkie oszczepy - wam w rajske szczepy
 Już się rozwiły - słodycz sprawiły
 Jezusowi.

Krom więzienia, kajdan, oków
 Wskroś zranieni dzidą z obu boków;
 Krwawe fontany - płyną przez rany,
 Jak deszcz z obłoków - z obojga boków
 Krew się toczy."

Owo nagromadzenie okrucieństwa tworzy rzeczywistą iluzję „morza krwi”, z której się trudno czytelnikowi otrząsnąć. Czujemy się sami w tej krwi niemalże skąpani. Zupełnie jak w przypadku bardzo agresywnych rzeźbiarskich i malarskich przedstawień męczeństwa, charakterystycznych dla brazylijskiego baroku, gdzie chrześcijańska symbolika zlała się w jedno z miejscową tradycją indiańską i kulturą napływową niewolników przywiezionych z Afryki.¹⁴ Punktem kulminacyjnym wiersza jest jednak moment reakcji tłumu na śmierć ukrzyżowanych męczenników. „Horror” i ekstaza osiągają apogeum:

„Za męczeńskim waszym cnym przykładem,
 Szły tysiące ludzi mężnym śladem.
 Z tegoż narodu - jak na plastr miodu
 Wszyscy zarówno - w srogie katownie
 Spieszyli się.

Co dziwniejsza słabi pacholenta,
 Delikatne japońskie panięta,
 Żywo paleni - z wolna smażeni,
 Ścinani drudzy - wszyscy cni ludzi
 Jezusowi.

¹⁴ Na zaskakujące i intrygujące jednocześnie podobieństwa i analogie pomiędzy barokiem polskim, szczególnie kresowym (gdzie swą edukację artystyczną przechodził właśnie Dominik Rudnicki), a barokiem południowoamerykańskim, zwracał uwagę już Jan Białostocki. Np. J. Białostocki, „Barok”: styl, epoka, postawa, w: *Pięć wieków myśli o sztuce*, wyd. 2zm., Warszawa 1976, s. 232.

Tak ich boska miłość rozżarzyła,
 Że im żadna straszna śmierć nie była:
 Ogniste stosy - z więzami fosy
 Krzyżowe fale - miecze i pale,
 Niestraszły.

Jak pszczołki na miód i fiołki
 Widziałbyś tam lecące aniołki,
 Japońskie dziatki - z łona się matki
 Wydzierając - w stosy gorące
 Za Chrystusa."¹⁵

Powstała wizja rzeczywistości jakby „gorączkowej”, dzikiej, nieokiełznanej, zatrważającej i nieprzewidywalnej w reakcjach emocjonalnych, choć przecież budującej w zamierzeniu poety na płaszczyźnie autentyczności przeżycia wiary. Egzotyzm Japonii rozgrywa się w wierszu Rudnickiego nie w krajobrazie czy obserwacji etnograficznej, ale w sferze ludzkiej psychiki. Poeta polski mimowolnie odkrył coś, co w późniejszych wiekach nazywano niekiedy „tropikalnym bziakiem”. Powstaje pytanie, skąd taka właśnie wizja Japonii u Rudnickiego? Sprawa daje się stosunkowo prosto wyjaśnić. Pewne wzmianki o tym odległym kraju Wschodu znalazły się już w *Żywotach Świętych...* Piotra Skargi.¹⁶ Od początku XVII wieku dostępne były obszerniejsze, ale nie zawsze zgodne z prawdą, wiadomości dzięki tłumaczeniu i kolejnym wznowieniom dzieła Jana Botero Benesiusa zat. *Relazioni universali...*, z którego, jak się wydaje, korzystał między innymi Benedykt Chmielowski, pisząc swe *Nowe Ateny...*. Jednak największy wpływ na obraz Japonii w oczach społeczeństwa staropolskiego wywarły liczne jezuickie „gazetki”. Rzym dość bacznie śledził postępy prac misyjnych w tym kraju, rozpoczętych w połowie XVI wieku, w czasach Franciszka Ksawerego i w pierwszym etapie dość szybko dających znaczne efekty. Ponoć pod koniec tego wieku było już tam około 200 tysięcy chrześcijan. Z tego też względu nadsyłane do Rzymu relacje misjonarzy przerabiane były na „gazetki” i rozpowszechniane po całej Europie. U nas pierwsze ich tłumaczenia pojawiły się w końcu XVI wieku. Niektóre z tych druczków informowały o przyjazdach japońskich chrześcijan do Rzymu, inne podawały wiadomości o położeniu misji katolickich, ale zdecydowana większość koncentrowała się na szczegółowych opisach prześladowań chrześcijan w tym kraju. Wymieńmy dla przykładu: *Nowiny pewne [...] z Japonu, to jest o chwalebnej śmierci 6 szlachciców Japończyków, którą podjęli dla Jezusa Chrystusa...*

⁵ D. Rudnicki, op. cit., s. 80-83.

⁶ W. Kotański, *Japonica u Skargi*, „Prace Filologiczne” t. 18: 1965, cz. 4, passim.

przetłumaczone przez Szymona Wysockiego (Kraków 1608) czy też *Opisanie chwalebne męczeństwa dziewięci chrześcijan japońskich...* (Kraków 1612), lub *Widok stateczności japońskiej, przez którą sto osmnaście zacnych męczenników [...] zamordowani przez miecz, ogień i wodę...* (Poznań 1625). Nade wszystko trzeba wskazać na druczek *Palma triumphalna w nowoszczepionym Kościele japońskiego raju to jest żywot i śmierć trzech braci S. J. Pawła, Jana i Jakuba Japończyków...* (Kraków 1624), gdyż dotyczył on właśnie tych trzech męczenników z Nagasaki, którym utwór swój poświęcił Rudnicki i on to prawdopodobnie stanowił dla poety główne źródło informacji. Wszystkie te „gazetki”, dając szczegółowy opis kaźni, nie przekazywały poza tym żadnych prawie konkretnych informacji o Japonii. Nic też dziwnego, że systematyczna lektura tego typu druków przez przygotowującego się teoretycznie misjonarza mogła dać efekty takie, jakie obserwujemy u Rudnickiego.

Są zatem jego wiersze pewną próbą egzotyizmu, pojmowanego jako kulturowe odczucie „obcości”, dziwności czy nawet dziwaczności („bizarre”). Próbaję jednakże całkowicie odmienną od naszych współczesnych odczuć w tej mierze. Nie byłobyśmy jednakże w pełni obiektywni, gdybyśmy w tym momencie nie przypomnieli, że dzieła sztuk plastycznych, które powstawały w tym czasie w kręgu jezuitów polskich, realizowały ów wątek działalności misyjnej Kościoła katolickiego znacznie pełniej, głębiej, z większym, chciałoby się rzec, ładunkiem egzotyizmu. Szczególnie ciekawy pod tym względem jest kościół Jezuitów w Grudziądzu. Ukończył go w 1723 roku architekt zakonny Ignacy Steiner, jak się domniemywa, a wyposażenie wnętrza przez Józefa Antoniego Krausego trwało do roku 1740.¹⁷ Ołtarz główny, dwa boczne, ambona i chór muzyczny pokryte zostały polichromią imitującą chińską lakę. Szczególnie bogaty jest wystrój chóru, na którym od spodu przedstawiono krajobrazy chińskie, architekturę, ptaki, a nawet maleńkich Chińczyków. Jeżeli wolno w tym miejscu podzielić się osobistymi wrażeniami, to jednak te wszystkie „chinoiseries” kościoła grudziądzkiego są stosunkowo dyskretne i dostrzegalne po pewnym dopiero czasie. Nie zacierają w każdym razie konwencjonalnego schematu katolickiej świątyni (do którego jesteśmy wszyscy przyzwyczajeni) i jest to chyba efekt zamierzony. Poza tym trzeba wyjaśnić, że przedstawiony program misyjny nie ogranicza się jedynie do Chin. Świątynia jest dedykowana właśnie św. Franciszkowi Ksaweremu, który co prawda zmarł w drodze do tego kraju (3 grudnia 1552 roku na wyspie Sancian koło Kantonu), ale przecież misji w tym „państwie środka” nie udało mu się jeszcze założyć.

¹⁷ Por. T. Chrzanowski, *Orient i orientalizm w kulturze staropolskiej*, w: *Orient i orientalizm w sztuce*, Warszawa 1986, s. 63–65.

Wcześniejsza bowiem jego próba pozyskania Chin dla chrześcijaństwa nie powiodła się. Prawy ołtarz boczny w kościele grudziądzkim poświęcony jest św. Ignacemu Loyoli i mamy na nim rzeźbioną grupę personifikacji czterech kontynentów, personifikacji o pewnych cechach etnicznych i charakterystyce kostiumologicznej. Afrykę reprezentuje Murzyn, Azję - muzułmanin w turbanie, Amerykę zaś Indianin, w dodatku w pióropuszu. Są więc „chinoiserie” grudziądzkie nie tyle próbą przedstawienia tematyki chińskiej, co przede wszystkim konwencjonalnym znakiem egzotyczności w ogóle, a ta z kolei ma mówić o zmianie warunków zewnętrznych, w jakich przyszło pełnić swą misję Kościołowi katolickiemu.

Drugim, nie mniej wartościowym pod tym względem, obiektem jest kościół pobernardyński w Zamartem koło Chojnic, ukończony około 1780 roku. Tutaj malarz zakonny, Paschalis Wołos, wykonał na sklepieniu krajobrazowe „przerywniki”, wplecione w sceny cyklu maryjnego, a naśladujące pejzaże chińskie; a także polichromię ołtarzy, gdzie na białe tło rzucone zostały złote i czarne motywy architektury chińskiej, krajobrazów i ptaków. Inny z zakonników, Paschalis Kleszczyński, wykonał pięknie intarsjowane ławy, gdzie pomiędzy grzebyki rokoka i wstęgi regencji wplecione zostały motywy egzotyczne, głównie ptasie.¹⁸ W tej świątyni „chinoiserie” są znacznie lepiej widoczne, gdyż umieszczone zostały na tle białej polichromii ołtarzy. Wystrój tych ostatnich kojarzy się zresztą od razu z chińską porcelaną. Sam budynek natomiast, niewielkich rozmiarów, sprawia wrażenie filigranowego.

Podobne, imitujące chińską lakę, ołtarze zachowały się jeszcze w Toruniu, Fromborku i Studziennej-Poświętnym. Janusz Tazbir w swej najnowszej pracy dotyczącej osiemnastowiecznej mody na chińszczyznę w jej wersji „sakralnej” wyróżnił dwie odmiany: jedną związaną z programem misyjnym i drugą będącą pochodną świeckiej na nią mody - np. ornaty z chińskimi haftami, sprzęt kościelny z takimiż ozdobami.¹⁹ W porównaniu ze sztukami plastycznymi tematyka chińska w ówczesnym piśmiennictwie występuje nader sporadycznie. Do końca XVII wieku ogranicza się niemal wyłącznie do dwóch tylko działów: dzieł geograficzno-historycznych (np. Jan ze Stobnicy, Marcin Bielski) i tłumaczonych sprawozdań z działalności misyjnej (np. Ricciego czy Trigaulta).²⁰ Tylko nieco lepiej pod tym względem jest w wieku XVIII.²¹

¹⁸ Por. tamże, s. 66-68.

Por. J. Tazbir, *Moda na chińszczyznę w Europie XVIII wieku*, „Przegląd Orientalistyczny” 1998, nr 3-4 (187-188), s. 181. (Tutaj w przypisach aktualna bibliografia tematu.)

L. Cyrzyk, *Chiny w piśmiennictwie polskim do końca XVII wieku*, „Przegląd Orientalistyczny” 1963, nr 2 (46), s. 110 i 115.

L. Cyrzyk, *Chiny w piśmiennictwie polskim XVIII wieku*, „Przegląd Orientalistyczny” 1963, nr 3 (47), passim.

Niewiele wiemy o blisko dwudziestoletnim okresie życia Dominika Rudnickiego pomiędzy opuszczeniem murów Akademii Wileńskiej wraz z uzyskaniem święceń kapłańskich a pojawieniem się w Warszawie w 1720 roku jako owianego już sławą kaznodziei. W swojej *Bibliotece pisarzy asystencyj polskiej Towarzystwa Jezusowego...* ks. Józef Brown (wykorzystując archiwum rzymskiego domu profesów Societatis Iesu) podaje następującą wiadomość:

„Rudnicki Dominik, Litwin, profes czterech ślubów, w Wilnie nowicyat i wszystkie nauki odprawił; najbardziej w poezji celował. Był kaznodzieją w Słucku i Warszawie, prokuratorem prowincji i rektorem pułuskim i łomżańskim; w Warszawie świat ten pożegnał 10 października 1739, mając lat 63, z których 49 przeżył w Towarzystwie.”

Inne domniemania, jakoby miał autor *Głosu wolnego w więzanej mowie...* pracować jako nauczyciel kolegów w Nowogródku, Nieświeżu i Grodnie, to już tylko hipotezy, wysnute z przewijających się w jego wierszach nazw miejscowości, a niekiedy dat.²³ Radosny ton szeregu panegiryków i utworów okolicznościowych, pełen energii i zapału, sugeruje jednak, że praca misyjna na Kresach spełniała aspiracje poety. Czuł się tam chyba dobrze i być może był to najszcześniejszy okres w jego życiu. Skoro nie znamy zatem szczegółów jego młodzieńczej działalności na Litwie, to musimy się raczej kierować ogólną atmosferą tych lat. A był to okres dla misji jezuickich na Kresach Wschodnich Rzeczypospolitej trudny, ale heroiczny i fascynujący. Po polemikach z protestantami nadszedł czas bezpośredniego zwarcia ideologicznego z prawosławiem i agitacji na rzecz unii. Tak na przykład najbliższy przyjaciel Rudnickiego z okresu studiów, Wawrzyniec Gintowt, swoją działalnością na rzecz unii popadł w konflikt z władzą mohylewskim, który na tyle skutecznie interweniował poprzez posłów carskich w Warszawie, iż w 1722 roku powołano specjalną komisję sejmową do rozpatrzenia całej sprawy. W związku z tym ściągano nawet Gintowta do Warszawy. Trzeba tu przypomnieć, że prawosławne biskupstwo mohylewskie, jedyne jakie pozostało w pierwszej połowie XVIII wieku w granicach Rzeczypospolitej, poprzez metropolię kijowską, od 1686 roku podlegało patriarchatowi w Moskwie, a po jego likwidacji przez cara Piotra I, Świętemu Synodowi petersburskiemu.²⁴ Na czele wspomnia-

J. Brown, *Biblioteka pisarzy asystencyj polskiej Towarzystwa Jezusowego...*, przeł. W. Kiejnowski, Poznań 1862, s. 350.

²³ Rekonstrukcji takiej dokonuje autorka monografii poety: por. M. Eustachiewicz, op. cit., s. 20-24.

²⁴ Por. J. Kłoczowski, L. Mullerowa, J. Skarbek, op. cit., s. 107-108.

nej przed chwilą komisji sejmowej stanął Franciszek Maksymilian Ossoliński, a cała sprawa znalazła swój oddźwięk w jego korespondencji z Dominikiem Rudnickim. Skoro już mowa o Wawrzyńcu Gintowcie, to nie sposób przemilczeć faktu, iż na jednym z rękopiśmiennych śpiewników polsko-ruskich, o których za chwilę będzie szerzej mowa, jego nazwisko znalazło się obok Dominika Rudnickiego. Nie wiadomo tylko, czy na prawach współautorstwa, czy tylko współposiadania. Ponieważ jednak aż 28 utworów tego zbioru zostało później przedrukowanych w *Głosie wolnym w wiązanej mowie...*, nie można całkowicie wykluczyć ewentualności, że Gintowt w jakiejś części jest współautorem spuścizny, która ukazała się drukiem pod nazwiskiem Rudnickiego. Bardzo to komplikuje obraz twórczości naszego poety. Ale wróćmy jeszcze do działalności misyjnej na Litwie. Już w XVII wieku duży rozgłos długoletnią swą działalnością wśród tutejszego ludu zdobył Jerzy Gedroń (zm. w Wilnie w 1653 r.), a także Jan Jachnowicz, profesor, a później rektor Akademii Wileńskiej, prowadzący pracę duszpasterską wśród biedoty miejskiej, założyciel szpitala i bractwa św. Józefa z Arymatei. Niektóre przedsięwzięcia miały w pewnej mierze posmak nawet sensacyjny. Głośna była sprawa O. Jana Kuleszy, który w stroju popa prawosławnego przedostał się do Moskwy, aby tam na soborze dowodzić prawdziwości wiary katolickiej. Uwięziony, zbiegł i przedzierając się dotarł do Wilna, gdzie zmarł w 1706 roku.²⁵ Mielśmy także „apostoła” Inflant, Michała Rotha, który w języku łotewskim układał katechizm, książeczki do nabożeństwa, ale także pieśni popularne. Z siedziby jezuitów w Dagdzie uczynił ośrodek prac misyjnych promieniujący na całe Inflanty i Kurlandię. Wcześniej, w pierwszej połowie XVIII wieku, działał w okolicach Dydenburga Marcin Siemaszko, pracujący z ludem wiejskim.²⁶ Jak się wydaje, kluczem do powodzenia działań misyjnych było zdobycie umiejętności z zakresie języka miejscowego, przede wszystkim litewskiego i białoruskiego - a więc dokładnie ta sama metoda, którą na drugim krańcu kuli ziemskiej zastosował wcześniej św. Franciszek Ksawery. Bo tak naprawdę, misjonarze tacy, jak autor *Głosu wolnego w wiązanej mowie...*, marząc o egzotyzmie Dalekiego Wschodu, z egzotyzmem stykali się na co dzień, tylko że innym. Była to „obcość” olbrzymiego obszaru kultury cerkiewnej, był to ruski folklor. Nie w pełni chyba jednak fakt ten sobie uświadamiali. Dominik Rudnicki poznał języki białoruski i litewski prawdopodobnie już w czasie studiów na Akademii Wileńskiej, która specjalizowała się właśnie w kształceniu przyszłych misjonarzy. Miano bowiem powszechnie świadomość, że sprawa rozszerzania katolicyzmu na wschód, jakiego perspektywa po-

Por. S. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, t. 3, cz. 2 1700-1773, Lwów 1902, s. 912-914.
Por. tamże, s. 915.

jawiła się zaraz po pokoju karłowickim, jest równie ważna jak przypadek azjatyckich czy amerykańskich misji. Nie bez przyczyny O. Vota w liście do kardynała Barberiniego z 3 stycznia 1692 roku użył sformułowania, iż „mamy Indie w Polsce” i że te zdobycze są być może więcej warte niż zamorskie królestwa.²⁷ Opanowanie miejscowego języka to etap pierwszy. Za nim szło poznanie kultury ludowej i popularnej, a także próby adaptacji niektórych jej form. Ale tutaj wkraczamy na znacznie już rozleglejszy obszar budzącej się w czasach saskich mody na ludowość, mającej swe konsekwencje również w dziedzinie ówczesnej literatury.

Jedną z tendencji, wyznaczających kierunki poszukiwań literatury pierwszej połowy XVIII wieku, stało się dążenie do coraz śmielszego, coraz pełniejszego wykorzystania wzorców twórczości popularnej, w szczególności zaś technik pieśni ludowej. Poeci religijni czasów saskich, tacy jak Juniewicz, Rudnicki właśnie czy Baka, szukali tu przede wszystkim środków, mających na celu przełamanie bariery obojętności ze strony czytelnika, środków, których nie zawsze już mogły dostarczyć „starzejące się” modele obrazowania poetyckiego, charakterystyczne dla dojrzałego baroku. Oczywiście samo zjawisko nie ogranicza się bynajmniej tylko do tego nurtu, tak jak zresztą nie ogranicza się tylko do literatury. Mamy tu do czynienia z pewną przemianą ogólnokulturową, z rodzącą się modą na ludowość w sferze obyczaju, muzyki, literatury, modą, której pierwsze symptomy notujemy już w XVII wieku, a która postać dojrzałą przyjmuje w stuleciu następnym, nazywanym przez Czesława Hernasa „wiekiem prefolklorystyki polskiej”.²⁸ Oczywiście w tym całościowym obrazie późnobarokowa poezja misyjna stanowi tylko niewielką część, wartą jednak zwrócenia uwagi.

Zainteresowanie ludowością, właściwe czasom jeszcze przed epoką romantyzmu, od dawna skupiało na sobie uwagę badaczy; powstało szereg cennych prac na ten temat, między innymi Czesława Hernasa, Marii Eustachiewicz, Aliny Nowickiej-Jeżowej, by wymienić tylko te najsilniej związane z literaturą barokową.²⁹ Rzecz znamienna, w wypowiedziach tych często argumentem, pozwalającym uchylić utrwaloną w tradycji, acz niesłuszną, jednostronnie negatywną ocenę polskiej literatury czasów saskich, jest właśnie fakt zbieractwa pieśni ludowych oraz adaptacji tych wzorców w literaturze oficjalnej późnego baroku. Niechęć do wzorów zachodnioeuropejskich, poszukiwanie rodzimości i swojsko-

²⁷ Por. tamże, s. 310.

²⁸ C. Hernas, *Wiek prefolklorystyki polskiej*, „Pamiętnik Literacki” R. 54: 1963, z. 2, s. 279.

²⁹ C. Hernas, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965; M. Eustachiewicz, op. cit., szczególnie rozdział: *Rudnicki jako zbieracz pieśni popularnych*, A. Nowicka-Jeżowa, *Uwagi o modzie wiejskiej w obyczajowości i literaturze XVII wieku*, „Przegląd Humanistyczny” R. 24: 1980, z. 4.

ści, charakterystyczne dla formacji kulturowej, jaką był sarmatyzm, wszystko to począwszy od zarania epoki baroku prowadziło do coraz silniejszego, obustronnego zbliżenia pomiędzy kulturą szlachecką a kulturą chłopską. Wzajemne oddziaływanie było szczególnie silne na linii wieś - szlachecki zaścianek. Do dworów wkracza ludowa muzyka i poezja. Zabawom tanecznym towarzyszą, obok nowych kurantów i padwanów, pieśni zwane wiejskimi: ludowe erotyki, groteski, polsko - ruskie dumki itp. Rodzi się swoisty model kultury masowej, przy czym rolę pośredników pełnią w równej mierze tanie straganowe druki, rękopiśmienne śpiewniczki, zawierające modne „szlagiery”, jak i repertuar wędrownych muzykantów czy też teatrów jarmarcznych. W drugiej połowie XVII wieku pieśń ludowa jest już modna wśród szerokich mas społeczeństwa szlacheckiego. Świadczy o tym szereg tekstów z tego okresu, na przykład fraszka Wacława Potockiego *Co było ciężko począć, nie chce siępokinać z Moraliów*, czy też fragment o „mińskiej kapeli z cymbałem” z pamiętnika Krzysztofa Zawiszy. Wtedy prawdopodobnie pieśń ludowa przenika także na dwór magnacki a nawet królewski. Wiadomo na przykład, że Jan III Sobieski miał u siebie śpiewaczkę, nazwiskiem Kaczorowska, która specjalizowała się w wykonywaniu repertuaru ludowego.³⁰ Ciekawym przejawem życia kulturalnego w XVIII wieku były tak zwane wiejskie festyny, mające charakter jakby inscenizacji, w których chłopci pełnili rolę aktorów.

Niewątpliwie najważniejszym jakościowo przejawem w interesującej nas dziedzinie jest pojawienie się w osiemnastowiecznym baroku świadomego zbieractwa pieśni ludowych. Czesław Hernas w antologii dołączonej jako drugi tom do jego pracy *W kalinowym lesie* opublikował materiał z kilku rękopiśmiennych śpiewników i jednego drukowanego, pochodzących z XVIII wieku. Zbiorki te w całości lub w znacznej części zawierały autentyczne teksty ludowe lub ich stylizacje. W antologii znalazły się między innymi: tak zwana *Sylwa radomszczańska* z lat 1699-1703, dwa zbiorki Adama Kępskiego powstałe w latach dwudziestych XVIII wieku, *Pieśni różne...* zwane też *Śpiewnikiem warszawskim* z drugiej połowy wieku, *Krakowiak w swojej postaci* - druk z 1754 roku, *Niektóre światowe pieśni...* spisane przez Tomaszczyka w Królewcu w 1798 roku. Zbiorki Kępskiego, autora późniejszych *Myśli o Bogu i człowieku...* (poematu filozoficznego, próbującego „uzgodnić” wiarę z racjonalizmem) z 1756 roku, prezentują ten ciekawy przypadek, kiedy zbierający sam był poetą i zgromadzony materiał potrafił wykorzystywać we własnej twórczości, o czym świadczy parodia pieśni obrzędowej jego pióra, zamieszczona w *Pieśniach wiejskich*³¹ Podobnie, ale na dużo

³⁰ C. Hernas, op. cit., t. 1, s. 142.

³¹ Por. tamże, t. 1, s. 158.

większą skalę i z daleko bardziej posuniętymi konsekwencjami, wygląda przypadek Dominika Rudnickiego.

Oddziaływanie pomiędzy kulturami szlachecką i chłopską było wzajemne i obustronne. Także więc modele poezji oficjalnej, barokowej, docierały na wieś, najczęściej za pośrednictwem melodii, często też pozostawały w tym środowisku pod postacią parodii. Najważniejszym jednak „kanałem”, poprzez który kultura warstw wyższych, w szczególności zaś ówczesna kultura religijna, docierała do społeczności chłopskiej, była właśnie działalność misji w środowisku wiejskim. Duchowni, chcąc dotrzeć z prawdami wiary do odbiorców chłopskich, zmuszeni byli do pokonania pewnej bariery języków, wynikłej z tego, iż literatura ludowa miała swój własny „kod”, korzeniami sięgający do czasów prastłowiańskich, a przy tym w pełni i jedynie odpowiadający mentalności swoich odbiorców. I tak w dobie baroku zrodziła się literatura religijna, przeznaczona dla szerokiego kręgu czytelników ze społecznością wiejską włącznie, oparta na zasadzie, którą Czesław Hernas nazwał metodą „wzajemnej adaptacji”, będącej próbą przystosowania wykładu do owego „ludowego kodu”. Przy czym autor *W kalinowym lesie* rozróżnił jakby dwa typy zabiegów. Pierwszy, prostszy, polegający na wtopieniu w tradycyjny, obyczajowy tekst nowych zwrotów i sformułowań, które zamieniają pierwotny przekaz magiczny w utwór, jeżeli już nie o charakterze modlitewnym, to przynajmniej zgodnym z prawdami wiary. Druga metoda, bardziej skomplikowana, polegała na przedstawieniu całkiem nowego, religijnego tekstu, tyle tylko że opracowanego i jakby rozpisanego na tradycyjny „kod”, charakterystyczny dla folkloru.³² Liryka autora *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* daje przykłady zarówno jednego jak i drugiego sposobu „wzajemnej adaptacji”. Aby jednak mogła ona zaistnieć, poprzedzić ją musiała faza świadomego zbieractwa, odpowiadająca studiowaniu „warunków miejscowych” wprowadzonemu przez św. Franciszka Ksawerego w misjach dalekowschodnich. I w jednym i w drugim przypadku duchowny jest początkowo stroną uczącą się, nim sam przejdzie do nauczania miejscowej ludności.

Szczegółową analizę sposobów gromadzenia oraz wykorzystywania modeli literatury popularnej i pieśni ludowej przez naszego poetę przeprowadziła Maria Eustachiewicz. Autorka monografii dokonała filologicznej rekonstrukcji zawartości nie istniejących już dwóch rękopiśmiennych zbiorów polsko - ruskich, z których drugi w całości, a pierwszy przynajmniej w znacznej części zapisany został ręką autora *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* Obydwa rękopisy dawnej Biblioteki Załuskich, później Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu, rewini-

Tamże, t. 1, s. 108-130.

Por. M. Eustachiewicz, op. cit., s. 54-85.

dykowane, spłonęły wraz z innymi zbiorami Biblioteki Narodowej w Warszawie w czasie II wojny światowej. Zawierały one obok szeregu tekstów, które weszły w skład drukowanego później (w 1741 roku) tomu *Głos wolny w więzanej mowie...* i dla których przyjmuje się autorstwo Rudnickiego, także wiele zapisów z dziedziny ówczesnej poezji popularnej o pieśniaczym charakterze. Dla przykładu wymienić można kilka takich utworów, tych najczęściej spotykanych w różnych źródłach, w tym także w zbiorach opublikowanych w antologii Czesława Hernasa. I tak rękopis pierwszy (sygn. Pol. Q XIV 97) z lat około 1702-1716 zawierał między innymi znane pieśni: *A o co się sitarze pobili*, *Mazurówie mili, gdzieście się popili*, *Zając sobie siedzi pod miedzą*, *Wesele ptaszę*, *Pieśń o dobrej gorzałce*, a także popularne teksty ruskie z pieśnią *Oj, u szachnowoho mostu* włącznie. Podobnie w drugim rękopisie (sygn. Pol. Q XIV 31), powstałym po 1720 roku, zapisano szereg tekstów popularnych, między innymi kolędy *W żłobie leży*, *Dziecino niebieska niewinna* oraz znany już z *Symfonii anielskich* Jana Żabczyca utwór *Hej nam hej! Wszytek świat dzisiaj wesoly*. Co więcej, także w wydany pośmiertnie drukiem tomiku *Głos wolny w więzanej mowie...* znalazło się kilka wierszy, których autorem, jak się przypuszcza, nie jest Rudnicki. Są to znane pieśni religijne i historyczne, na przykład *Pieśń wyznanie wiary zamykająca*, utwór o incipicie *Strasznego majestatu Panie*, bardzo popularna pieśń *O wieczności*, przeróbka *Trwogi w Koronie*, które to teksty znane są z szeregu wcześniejszych źródeł.

Owo zbieractwo Rudnickiego nie było bynajmniej bezinteresowne. Poszczególne pomysły, sformułowania, wykorzystywał we własnych utworach, które potem weszły w skład *Głosu wolnego w więzanej mowie...* Tak na przykład wiersz *Łaska Boska nade wszystko* jest przeróbką znanej *Pieśni o dobrej gorzałce*. Poeta przetworzył popularną pieśń pijacką na utwór religijny, zmieniając właściwie tylko refren: z „Gorzałeczka grunt...” na „Łaska Boska grunt...”. Natomiast całościowa wymowa pierwowzoru, rysująca pesymistyczną wizję świata nie-trwałych wartości, została właściwie niezmieniona. Na wierszu Rudnickiego, ale także na samej *Pieśni o dobrej gorzałce*, wzorował się także Józef Baka, pisząc swoją *Uwagę nikczemności świata*. Dla Rudnickiego charakterystyczne jest także wykorzystywanie struktur wersyfikacyjnych, typowych dla poezji ludowej, na przykład preferowanie przez autora *Głosu wolnego w więzanej mowie...* formy drobionego 14-zgłoskowca (4+4+6), 12-zgłoskowca (3+3+6), 13-zgłoskowca (4+4+5), nadających taneczny rytm jego wierszom.³⁴ Specyfika zatem niezwyklej i przykuwającej od razu uwagę wersyfikacji, jaką stosował poeta, jest także związana z działalnością na Kresach Wschodnich.

³⁴ Por. tamże, s. 98-106.

Rekonstrukcja filologiczna zawartości rękopisów Rudnickiego wskazuje na jego świadome działanie w kierunku zbliżenia się do „kodu”, charakterystycznego dla folkloru. Nie oznacza to oczywiście, że poeta korzystał tylko z tych tekstów, które uprzednio zapisał w swoich śpiewnikach. Nawiązań jest znacznie więcej. Tradycyjnie na przykład wyróżnia się w *Głosie wolnym w wiązanej mowie...* grupę tekstów, które jakby zapowiadają duchem i stylem późniejsze *Uwagi śmierci niechybnej* Józefa Baki. Są to cztery wiersze: *Stary patrz myślą na mary* (inc. *Rychlej, rychlej szczęśliwe goń wieki Nestorze*), *W teźże materyi* (inc. *Pędzą fata na łeb lata*), *Starość czasem radość* (inc. *Nim nastąpią mary, chwyć się, stary, czary*) i *W teźże materyi* (inc. *Hup, stary, hup, hup*). Również dwa ostatnie spośród wymienionych liryków nawiązują fragmentami do wspomnianej wcześniej *Pieśni o dobrej gorzałce*, cała grupa natomiast rozwija ten sam groteskowy motyw starca tańczącego przed kosą Śmierci, łącząc przy tym rubaszny humor z pieszczotliwie - makabrycznym nastrojem. Taneczność tych utworów podkreślają dodatkowo, poza samą strukturą wersyfikacyjną, także tradycyjne refreny, w rodzaju: „hup, hup...”, czy też „hec, hec...”, wywodzące się ze świeckich tańców. Jednakże w czasach Rudnickiego tego typu refreny bardzo często pojawiały się także w ówczesnych kolędach, szczególnie w pastorałkowych scenach tańców przed żłobkiem Jezusa, bądź też kolędach klasztornych, opisujących radosne obchodzenie Bożego Narodzenia, utrwalone w obyczajach zakonnych. Jak się wydaje, Dominik Rudnicki, pisząc wiersze wchodzące w skład wyżej wspomnianej grupy, nawiązywał właśnie do owych kolęd, o czym świadczą zaskakujące niekiedy zbieżności frazeologiczne. Dla przykładu:

Rudnicki - *Starość czasem radość*:

„Skakaj, stary, cicho, bo obudzisz lichy...”

Kontrybucya (Kant. Chyb. Nr 134):

„grać. skakać będziemy
(...)
Cicho, cicho, cicho,
bo wam będzie lichy
jeśli przebudzicie,
Dziecię rozkwilicie...”

³⁵ Tekst według wydania: *Kantyczki karmelitańskie. Rękopis z XVIII wieku*, oprac. B. Krzyżaniak, Warszawa 1980, s. 102.

Dodajmy do tego, iż w barokowej kolędzie motyw tańczącego starca, w tym wypadku św. Józefa, miał utrwaloną tradycję, był wielokrotnie opracowywany i rozbudowywany, przy czym wiele redakcji ma już jawnie żartobliwy, a nawet groteskowy charakter. Na przykład w tej pastorałce, będącej kontrafakturą obrzędowej melodii *Chmieleq*:

„Zagraliśmy skoczno, aż Józef stary
nie mógł się utrzymać, skacze bez miary:
nu Tomku, nu Stefanie
nu Michale, nu Iwanie
nu i wy, nu”
(*Excytarz pastuszków anyelski*, Kant. Chyb. Nr 125)³⁶

Myślę także, że powinniśmy jeszcze raz spojrzeć na eksperyment autora *Głosu wolnego w wiązanej mowie...*, polegający na przeróbce *Pieśni o dobrej gorzałce* na utwór religijny. Poeta nie był bowiem w tej mierze odosobniony. Wykorzystywanie elementów pieśni pijackich, czy też wprowadzanie do treści religijnej fragmentów o charakterze, nazwijmy to, frywolnym miało ugruntowaną tradycję właśnie w ówczesnym repertuarze kolędowym, szczególnie zaś w dwóch jego odmianach. Pierwsza grupa to utwory opisujące radość świata i ludzi z okazji narodzenia Syna Bożego. Teksty te zazwyczaj miały konwencjonalne zakończenia (wywodzące się jeszcze ze świeckich kolęd śpiewanych przez kolędników), nawołujące do wypicia „szklanki pełnej”, jak ma to miejsce chociażby w *Symfonii pierwszej* Żabczyca. Drugą grupę, zawierającą niejednokrotnie całe rozbudowane sceny związane z tańcem i piciem wina, stanowią teksty opisujące radosne obchodzenie Bożego Narodzenia, utrwalone w ówczesnych obyczajach zakonnych. Oto fragmenty jednej z takich kolęd klasztornych:

„(•••)
Hoc hoc hoc, śpiewajcie,
hoc hoc, siostry grajcie,
dziś hoc grać się godzi,
gdy się Jezus rodzi
w stajence.

(...)
Dadzą w lot i wina,
zaproszą węgrzyna
starego z piwnice

do tej tu winnice
Jezusa.

Będziemy mu radzi
wszak dziś nie zawadzi
jego pokosztować,
a przy tym zawołać
hoc hoc hoc!
(...)

Będziem się posilać,
Jezusowi śpiewać,
będziem se tu skakać
i ochotnie latać
po słomie."

(*Dwertencya*, Kant. Chyb. Nr 162)³⁷

Tego typu kolęd klasztornych zachowało się dość sporo. W Kantyczce Chybińskiego podobny charakter ma między innymi *Kolęda domowa* (nr 178). Także w innych źródłach spotykamy podobne utwory. Na przykład w rękopisie BJ sygn. 3638 z przełomu XVII i XVIII wieku kolęda o inipicie *Pódźmyż, siostry wszystkie, teraz po kolędzie* (nr 35) czy też w rękopisie nr 95 (1722 r.) z archiwum karmelitanek w Krakowie tekst *Kolęda Służna* (na s. 303).

Oczywiście tego typu zapisów nie powinniśmy traktować jako obrazu jakiegoś upadku obyczajów i moralności w życiu klasztornym w czasach saskich. Boże Narodzenie było zazwyczaj poprzedzone kilkunastodniowym okresem zaostżenia reguły charakterystycznej dla danego zgromadzenia. Na przykład u karmelitanek bosych (skąd pochodzi cytowany przed chwilą zapis) w czasie adwentu obowiązywała absolutna cisza, łącznie nawet z zakazem głośnego modlenia się. Nic więc dziwnego, że święta Bożego Narodzenia stawały się czasem wielkiej radości, śpiewu, jakby rytualnego odreagowania. Działo się tak na zasadzie naturalnej reakcji psychicznej na poprzedzający okres zaostżonej reguły. Zupełnie podobnie działo się także w niektórych zakonach męskich, na przykład u bernardynów, co poświadczają teksty, wywodzące się z tego kręgu, wydane swego czasu przez Stefana Nieznanowskiego:

„Do kanaparza też łaskę pójdziemy,
Da nam piwa póki tylko zechcemy
Wszakże go o zbytek nie będziem prosić,
Tylko go nam do jutrzni będzie nosić.

Tamże, s. 132-133.

A jeżeli też nie będzie się kwapił,
 W szpitalu babom będzie świece gasił.
 Już, bracia, siadajmy wszyscy za stoły,
 Będziem dziś mieć wesele z apostoły.

Ojcie gwardyjanie, kolendę nam daj,
 Bo też tobie da Pan Jezus wieczny raj.
 Przykaże nam dziś dać dobrego wina,
 Porodziła Panna Maryja Syna

Dla Jezusa, Panny Maryjej płodu,
 Nie maszli wina, dajże dobrego miodu.
 Będziem zaraz wszyscy wesoło śpiewać,
 Dasz małżamiej, nie będziem się gniewać."

(Cantiopro nativitate domini nostrif)*

I jeszcze jedna sprawa, być może rzucająca pewne światło na eksperyment Rudnickiego, polegający na „zamianie” *Pieśni o dobrej gorzałce* w utwór *Łaska Boska nade wszystko*. Otóż najstarszy znany obecnie zapis *Pieśni o dobrej gorzałce* pochodzi z rękopisu karmelitańskiego BJ sygn. 3640 z datą 1722 r. przy jednej z kolęd. Dwukartkowy druczek z tekstem tej pieśni jest prawdopodobnie późniejszy i pochodzi z drugiej połowy XVIII wieku. Ciekawa rzecz, że w wyżej wspomnianym rękopisie (spisanym dla potrzeb klasztornych) interesujący nas utwór umieszczono (na k. 463⁴⁶⁵) nie wiadomo dlaczego pomiędzy kolędami. Może to całkowity przypadek, a może ogólnie wtedy uważano, że ta popularna pieśń pijacka dobrze się nadaje na przeróbkę na utwór religijny i stąd jej zapis w rękopisie karmelitańskim. Nie tylko bowiem barok brazylijski ma swoje bulwersujące „differentiae specificaе” - również barok polski, szczególnie ten z Kresów Wschodnich. Tam, w Brazylii, Chrystus, Matka Boska, inni święci nie tylko że przejęli funkcję plemiennych bóstw Indian i byłych niewolników murzyńskich - częstokroć wręcz byli z nimi utożsamiani. Chrystus to Oxala, Maria to Yemanjá, Św. Hieronim to Xangó, św. Jerzy to Oxossi. U nas natomiast pieśń pijacka stała się hymnem na chwałę Stwórcy. I aczkolwiek jakościowo różne to przebież zjawiska, to jednak ta sama niczym nie ograniczona „otwartość” sfery „sacrum” na penetrację ze strony miejscowego folkloru, „otwartość” tak głęboka i szokująca... że w obu wypadkach jednakowo egzotyczna z punktu widzenia chrześcijańskiej kultury Zachodu.

S. Nieznanowski, *Przyczynek do dziejów folkloru zakonnego w XVII wieku*, w: *Z przeszłości*, Warszawa 1977, s. 164-165.

Parę słów poświęcić wypada również twórczości dramatycznej Dominika Rudnickiego, bo i ona pozostaje w pewnym związku z programem misyjnym, choć w sposób już nie tak wyrazisty, jak ma to miejsce w jego liryce. Jego prozaiczne *Intermedia ludicra* zapisane w zniszczonym w czasie ostatniej wojny rękopisie Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu (sygn. Pol. Q XIV 51), później Biblioteki Narodowej w Warszawie, które znamy dzięki odpisowi Romana Pollaka³⁹, zawierają teksty w których występuje postać Mazura (*Litterae illiteratur fu-rem produnt*) i chłopca wiejskiego z terenów Mazowsza (*Accesus: Distributio synopsis*), przy czym teksty wykorzystują w sposób parodystyczny elementy miejscowej gwary. Zwykło się je kojarzyć z mazowieckim (Pułtusk, Łomża) etapem twórczości pisarza, jednak trzeba chyba jednocześnie widzieć tu „echo” praktyk jezuickich scen szkolnych na Kresach Wschodnich. Kodeks orszański z końca XVII wieku, czy kodeks z Kowna z około 1731 r. przyniosły ze sobą teksty, w których dość często pojawia się chłop - Rusin lub Białorusin, łącznie z elementami gwarowymi - co przez Jana Okonia w sposób jednoznaczny zostało skojarzone z programem misyjnym i agitacją na rzecz unii, jako przykład „otwarcia się” jezuickiego teatru na „kresową egzotykę”.⁴⁰ Skoro sobie przypomnimy, iż Mazowsze i pogranicze Mazur jawiło się Rudnickiemu jako „tracki kraj” - sytuacja się być może po prostu powtórzyła.

Epatowanie krwawym „horrorem” wyimaginowanego przecież Dalekiego Wschodu, czy też jawnymi nawiązaniem do rodzimego „folkloru” pijackiego, przywołują rzeczywistość, którą w odniesieniu do sfery „sacrum” od razu uznać wypada za monstrualną, czy wręcz wulgarną. Ale jest to rzeczywistość inna niż ta, której byśmy w tym momencie oczekiwali, „obca” i wstrząsająca. Nasz wygodny i wydawałoby się stabilny gmach literackiej i estetycznej stosowności drży w posadach, atakowany środkami tyleż niewybrednymi, co niestety skutecznymi i zdecydowanymi w działaniu. Nie sposób udawać, że się tego nie dostrzega, że jest się po prostu obojętnym. I chcąc nie chcąc daliśmy się wciągnąć autorowi *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* w ową dziwną i dwuznaczną grę, co do sensowności której wcale nie byliśmy przekonani. Technika oddziaływania wierszy Dominika Rudnickiego obliczona jest bowiem przede wszystkim na wywołanie u czytelnika

³⁹ R. Pollak, *Intermedia ludicra Dominika Rudnickiego*, „Pamiętnik Teatralny” R. 9: 1960, nr 3-4.

⁴⁰ J. Okoń, *Wschód na Zachodzie? (Obraz Orientu w teatrze szkolnym doby baroku)*, w: *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 213-215.

czegoś w rodzaju „wstrząsu”, co wywodzić można w dużej mierze z praktyk wspomnianych na wstępie misji ludowych. Ich urozmaicony program stawiał sobie za cel doprowadzenie do takiego właśnie wstrząsu wśród szerokich kręgów społeczeństwa doby staropolskiej, wstrząsu wywołującego przełom i otwierającego nowy etap w życiu tych ludzi.⁴¹ Ten typ perswazji o proveniencji misyjnej pojawia się w liryce autora *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* dosłownie co chwila, przy różnych zresztą tematach i okolicznościach. Tak na przykład dzieje się w jego pieśni *O św. Borgiaszu*, w której poeta próbuje rozwikłać zagadkę jego życia i przemiany. Ów książę Gandii (gdzie nawiasem mówiąc w 1546 roku założył pierwsze w Europie kolegium jezuitów), koniuszy i ochmistrz cesarza Karola V a później wicekról Katalonii, zrezygnował przecież ze wspaniałej kariery świeckiej po to, by stać się jednym z najbliższych współpracowników św. Ignacego Loyoli, a od 1565 roku generałem zakonu jezuitów. Św. Franciszek Borgiasz (posługuję się tą formą jego nazwiska, jaka utrzymała się w literaturze staropolskiej) był niewątpliwie postacią szczególnie bliską polskim jezuitom – on to właśnie poparł między innymi fundację kolegium w Pułtusku, on też przyjął do założonego przez siebie w Rzymie nowicjatu naszego św. Stanisława Kostkę, co zresztą pokazuje między innymi obraz zakrystii kościoła św. Piotra i Pawła w Krakowie z pierwszej połowy XVIII wieku. Dominik Rudnicki jednak w swoim wierszu, zgodnie zresztą z obowiązującą w literaturze barokowej tradycją, koncentruje się przede wszystkim na scenie, w której święty ogląda zwłoki zmarłej cesarzowej Izabeli, żony Karola V i w tym fakcie upatruje przyczyny jego duchowej przemiany. Co ciekawe, autor *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* wcale nie ucieka się w tym przypadku (jak to czynili inni poeci baroku) do wywodzącego się z tradycji średniowiecznej motywu szczegółowego i rozbudowanego opisu rozkładających się zwłok. Postępuje inaczej. Po jednowersowym stwierdzeniu niezwyklej urody ciała cesarzowej, prawem bardzo silnego kontrastu, stwarza iluzję, że jego rozkład przebiega jakby w zawrotnym tempie i że świadkiem tego procesu jest właśnie Borgiasz. Zwłoki Izabeli „próchnieją” dosłownie na oczach świętego. Następne wersy raczą nas słowem „trup”, odmienianym na różne sposoby, przypominając nam o jego przerażającym znaczeniu. Trudno się „obronić” przed takim tekstem, nawet dzisiejszemu czytelnikowi. „Wstrząs”, jakiego doznał św. Franciszek Borgiasz staje się także naszym udziałem.

Podobnie postępuje Rudnicki w utworach adorujących ukrzyżowanego Chrystusa. Doprowadza do niezwyklego wręcz napięcia emocjonalnego, bądź to stosując w opisie całe ciągi niezwykle ostrych przerzutni (na przykład *Affekt duszy*

skruszonej), bądź też „rozbijając” ciało Zbawiciela na autonomiczne „detale”, poddane później animizacji, jak to ma miejsce na przykład w utworze *Westchnienie do Pana Jezusa*, gdzie daje to w sumie efekt nieprzyjemny i porażający w odbiorze czytelnicznym. Podobnie postępuje poeta, kiedy pisze o śmierci. Przywołuje (także wersyfikacją) tradycje „dance macabre” lub też buduje fantastyczne wizje, pokazujące na przykład życie ludzkie jako szaleńczy bieg przez strasliwą i przerażającą krainę wiecznej zimy, zakończony na przerębli, w jaką wpędza nas śmierć (na przykład utwór *Krótkość życia ludzkiego*), bądź też tworząc sugestywną metamorfozę, zamieniającą ciało ludzkie w lód:

Jak w lód ściałeś się stary, krew
 okrzepła w ciebie,
 Czas w grób, siadaj na mary, wiek
 się lodem ściele.
 W lot po tym ledzie żywot twój zjedzie,
 A w przerąbł bliski, gościniec śliski
 Nawiedzie."
 (*Stary patrz myślą na mary* ")

Perswazyjna agresywność liryki Rudnickiego jest wręcz niezwykła, a metoda „wstrząsowa” dydaktyki misji ludowych święci pod jego piórem swój literacki triumf - tym razem uwalniając niemal zupełnie metaforę poetycką od ograniczeń związanych z mimetycznym naśladowaniem rzeczywistości. Paradoksalnie, ale to właśnie silna perswazja dała jego wyobraźni poetyckiej szansę niczym nie ograniczonej wolności. I z szansy tej autor *Głosu wolnego w więzanej mowie...* potrafił skorzystać.

Dominik Rudnicki opuścił Pułtusk na wiosnę lub w lecie 1731 roku. Został przeniesiony do Łomży, gdzie objął stanowisko rektora tamtejszego kolegium. W nowym miejscu pracy udało mu się powetować w dużej mierze niepowodzenia, jakich doznał przy próbach założenia misji w Rostkowie. Dzięki hojnym zapisom Ewy z Leszczyńskich Szembekowej, wdowy po kanclerzu Janie Szembeku, sprawnie kontynuował odbudowę i rozbudowę gmachu kolegium. Ukończył także prace przy nowym kościele pod wezwaniem św. Stanisława Kostki. Uroczysta konsekracja tej świątyni odbyła się w 1733 roku. Przybył na nią sam biskup płocki, Jędrzej Załuski, wdowa po kanclerzu, warszawscy dygnitarze i szlachta okolicznych ziem. Młodzież kolegium witała znakomitych gości oracjami, pieśniami i dialogiem. Jest prawdopodobne, że niektóre z tych tekstów napisał sam autor

Głosu wolnego w wiązanej mowie.... Był to niewątpliwie sukces. Dlatego też ostatni list Rudnickiego, wysłany z Łomży do Franciszka Maksymiliana Ossolińskiego w dniu 1 lipca 1733 roku jest spokojny w tonie i pełen godności. Nie trwało to jednak długo. Nadeszły czasy elekcji Leszczyńskiego i konfederacji dzikowskiej. Folwarki kolegium łomżyńskiego kilkakrotnie zostały złupione przez Kurpiów. W 1734 roku wojska rosyjskie uwięziły przełożonych uczelni, w tym prawdopodobnie samego Rudnickiego, a kolegium łomżyńskie obłożono dotkliwymi kontrybucjami. Kolejne przemarsze wojsk saskich i polskich dokończyły dzieła zniszczenia. Schorowany, w podeszłym wieku autor *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* musiał patrzeć, jak jego wysiłek obraca się stopniowo w perzynę. Czy myślał również wtedy o św. Franciszku Ksawerym? Jeżeli tak, to Goa, z jej kolegium św. Pawła kształcącym tubylców, z kościołem Bom Jesus, gdzie znalazł swe miejsce sarkofag świętego; wszystko to musiało się wtedy jawić mu nie tylko jako miejsce kultu, ale także jako jedna z tych wysp szczęśliwych, za którymi tak tęsknili ludzie baroku.

Azja, Afryka czy Europa?

W głośnej swego czasu, wyrosłej na fali kontestacji powieści Petera Handkego, zatytułowanej *Krótki list na długie pożegnanie*, spotykamy młodego Austriaka, który w pogoni za swą żoną przemierza spore połacie Stanów Zjednoczonych. Ameryka widziana na co dzień, widziana „od podszewki”, jest dla niego przeżyciem egzotyizmu - bardziej zresztą prowokowanym i pożądanym niż rzeczywistym. On, syn Starego Kontynentu, podróżując liniami autobusowymi Greyhounda, spędzając noce w podrzędnych hotelach, trzyma na kolanach (usiłując raczej czytać niż czytając rzeczywiście) *Zielonego Henryka* Gottfrieda Kellera. Pozycja została dobrana niezwykle starannie. Dla kręgu niemieckojęzycznego Keller to coś wysoce klasycznego, chciałoby się powiedzieć, nobliwego, a przecież nie tak banalnego jak Goethe czy Schiller. Książka stanowi doskonały kontrast dla walających się po podłodze autobusu Greyhounda puszek po piwie, opakowań po gumie do żucia i orzeszkach ziemnych, kontrast dla krzykliwych reklam widzianych przez okno, czy też obrazków z Harlemu, wpółzrujnowanych budynków i wraków samochodowych obsiadanych przez grupki Murzynów. To właśnie *Zielony Henryk* pozwala bohaterowi powieści Handkego ocalić swoją europejskość, skądinąd mocno przecież zagrożoną, zważywszy na stopień zame-rykanizowania (w złym tego słowa znaczeniu) życia na Starym Kontynencie. Młody gniewny z Karyntii ma bowiem świadomość, iż również dzisiaj, podobnie jak przed wiekami, z egzotyzysem, jako kulturowym, mentalnościowym czy psychologicznym przeżyciem „obcości”, w sposób nierozzerwalny związane jest coś, co można nazwać identyfikacją pozycji własnej, często dodatkowo związanej jeszcze z pewnym odczuciem wyższości. Nie można bowiem uznać czegoś za „obce”, jeżeli z sposób przynajmniej przybliżony nie zostanie wyznaczona granica, gdzie kończy się to co „swoje”, „bliskie”, „rodzime”. Oczywiście proces ten może przebiegać całkowicie w świadomości (a być może i podświadomości) osoby poddanej przeżyciu egzotyizmu i niekoniecznie musi przybierać postać sięgnięcia po ulubioną pozycję z rodzimej klasyki literackiej. Zaistnieć jednak musi.¹

Pozwoliłem sobie na tę wstępną dygresję z zakresu literatury współczesnej, gdyż wydaje mi się, że powieść Handkego może stanowić dość wygodną metaforę, ułatwiającą opis funkcjonowania kategorii egzotyizmu w naszej kulturze czasów późnego baroku. Bo trzeba od razu zaznaczyć, że samo zagadnienie nie rysuje się w sposób jednoznaczny i cała sprawa jest bardziej skomplikowana, niż się to na pierwszy rzut oka wydaje. Nie można bowiem pierwszej połowy XVIII wieku uznać za okres jakiegoś znaczącego rozszerzenia staropolskiej wiedzy na temat kultur, religii i historii narodów Azji, Afryki czy Ameryki. Szereg stereotypów uformowanych w wiekach poprzednich zachowuje swoją aktualność, a pierwsze symptomy zmian pojawiają się dopiero w samej końcówce wieku XVIII. W naszej tradycji wyznaczają je między innymi napisane po francusku relacje Jana Potockiego z podróży po Turcji i Egipcie (Warszawa 1788 r.) a także z wyprawy do Cesarstwa Marokańskiego, odbytej w towarzystwie angielskiego geografa, Hamiltona (Warszawa 1791 r.). Wymienić także należy pamiętnik Maurycego Augusta Beniowskiego, wydany po raz pierwszy w Wielkiej Brytanii w 1790 r. Najważniejsze są jednak artykuły publikowane w latach osiemdziesiątych XVIII wieku na łamach „Pamiętnika Polityczno - Historycznego” i „Magazynu Warszawskiego”, relacjonujące między innymi głośną w tym czasie wyprawę Sperremana w stronę Przylądka Dobrej Nadziei i posiadające wyraźne już zabarwienie etnograficzne. Z całej doby staropolskiej jedynymi tekstami porównywalnymi w tym względzie są listy polskiego misjonarza, jezuity Michała Boyma, o których wspominaliśmy w rozdziale poprzednim. Przypomnijmy także, że zakres oddziaływania jego dzieł na kulturę polską zarówno w XVII jak i w pierwszej połowie XVIII wieku był w istocie wysoce ograniczony. Nie dziwi to zupełnie, zważywszy że całkiem inne dziedziny, w tym głównie materia historyczna, były tymi płaszczyznami, na których sarmaci zazwyczaj świadomie szukali możliwości zetknięcia się z „obcą” sobie kulturowo rzeczywistością. Tak więc czasy saskie z perspektywy etnograficznej wydają się okresem konserwatywnym, przynależnym całkowicie do formacji staropolskiej. Ale tylko z tej perspektywy. Z drugiej strony bowiem w samym modelu doświadczania egzotyizmu nastąpiły wtedy bardzo poważne zmiany w porównaniu chociażby z wiekiem XVII, tyle że zmiany te nastąpiły w komponencie, który tu na wstępie określiliśmy mianem „identyfikacji pozycji własnej”, identyfikacji nieodłącznej każdemu kulturowemu przeżyciu „obcości”, niezależnie od czasu i miejsca. Jeżeli jeszcze raz wolno skorzystać z metafory, jaką nastreczyła nam wspomniana powieść Petera Handkego - to chciałoby się powiedzieć, iż „na kolanach” peregrynatów z pierwszej połowy XVIII wieku, posłów, misjonarzy czy ludzi, którzy docierali do obcych lądów mocą jedynie swej wyobraźni twórczej, tak jak wspomniany już Dominik Rudnicki czy Elżbieta Drużbacka (o której za chwilę); otóż „na kolanach” ich leży już nie tylko Biblia, dzieła historyczno - geografi-

czne od *Kroniki wszytkiego świata...* Marcina Bielskiego począwszy, a na *Nowych Atenach...* Benedykta Chmielowskiego skończywszy, nie tylko tłumaczony Ramusio i Botero Benesius - ale obok tego, coraz częściej, dzieła nowe, teksty, które odegrały bardzo istotną rolę za zachodzie Europy w owym fermentie intelektualnym, „kryzysie świadomości europejskiej 1680-1715”, jak go określił Paul Hazard, z którego wyłoniło się wczesne oświecenie.² Zacząć wypada od głośnej relacji sekretarza ambasadora angielskiego w Konstantynopolu, Paula Ricauta, wydanej po raz pierwszy w 1666 roku i niedługo potem przetłumaczonej u nas - o czym za chwilę. Nieco później, w 1686 roku wychodzi dziennik z podróży do Persji Jeana Chardina, francuskiego jubilera, który pobyt w Isfahanie (ówczesnej stolicy Iranu) przedkładał nad bytność w Paryżu. Pojawiają się też prace, nazwijmy to, teoretyczne: *O chińskich obrzędach* księdza Louisa Le Comte'a, historyczne: *Życie Mahometa* hrabiego Henri de Boulainvilliers, czy religijno - filozoficzne, jak jezuicki *Konfucjusz, filozof Chińczyków* i wiele jeszcze innych. Stopień nowatorstwa bywał tu oczywiście różny, wszystkie te pozycje jednak odegrały istotną rolę w „otwarciu się” Europy na inne kultury i systemy religijne, „otwarciu”, które w efekcie zerwało z jednoznacznym utożsamianiem pojęć: kultura, etyka, religia wyłącznie z tradycją chrześcijańską i śródziemnomorską. Owe nowinki z Zachodu, jak się wydaje, były u nas w późnym baroku znane i czytane - problem polega natomiast na tym, że ówczesni czytelnicy do tego typu lektur niezbyt chętnie się przyznawali i często o nich wnioskować możemy tylko w sposób pośredni. Dotykamy tutaj szerszego zagadnienia, wykraczającego poza ramy funkcjonowania samej kategorii egzotyizmu w ówczesnej kulturze, a mianowicie zjawiska istnienia w Polsce pierwszej połowy XVIII wieku drugiego obiegu czytelniczego, nieoficjalnego i często świadomie skrywanego. Edmund Rabowicz, prowadząc badania nad początkami rokoka w naszej literaturze, skonstatował powyższe zjawisko na przykładzie życia kulturalnego czołowych dworów magnackich: Sieniawskich, Sanguszków, Branickich, Lubomirskich, Czartoryskich, już w latach trzydziestych i czterdziestych XVIII wieku.³ Sprowadzano wtedy z Francji i Wielkiej Brytanii książki i uczone periodyki, na zamkniętych, elitarnych zebraniach dyskutowano nad treścią poszczególnych artykułów lub rozważano zagadnienia naukowe, przyrodnicze i filozoficzne z punktu widzenia nowych doktryn. Jednocześnie te same grupki ludzi na zewnątrz, wobec braci szlacheckiej, w dalszym ciągu manifestowały przywiązanie do rodzimych tradycji i dogmatów katolickiej

² P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, Warszawa 1974, szczególnie rozdział: *Od stabilności do ruchu*.

³ Por. E. Rabowicz [hasło:] *Rokoko*, w: *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 1977.

ortodoksji. Nasuwają się od razu dwa pytania. Pierwsze – czy rzeczywiście mamy tu do czynienia ze świadomą konspiracją, czy tylko jest to skutek ogólnych przemian, jakim podlegało życie dworskie w XVIII wieku? Przypomnijmy, iż na dworze Augusta II dominował jeszcze ceremoniał oficjalnych, rojnych imprez, dodatkowo jakby otwartych dla szerokiej publiczności. Jak pisze znawca przedmiotu, Jacek Staszewski,

„maskarady i korowody wychodziły z Zamku na ulice, zamaskowane postacie mieszały się z mieszkańcami Drezna, którzy bez przeszkód ocierali się o elektora i jego rozbawione towarzystwo”.⁴

Jednak na niektórych dworach magnackich owa nużąca barokowa pompa coraz częściej bywała zastępowana kameralnymi spotkaniami grup ludzi nie tylko o zbliżonej pozycji społecznej, ale przede wszystkim złączonych wspólnotą gustów artystycznych, poglądów naukowych i zamiłowań literackich, a często też związanych przyjaźnią. Ich miejscem nie były już oficjalne sale paradne, ale zaciszne buduary letnich pałacików. To być może wcale nie konspiracja, a tylko rozbudzona potrzeba pewnej intymności, powodującej między innymi (na zasadzie odreagowania) powstanie nieoficjalnego obiegu czytelniczego. Pytanie drugie, to czy powyższe zjawisko dotyczyło tylko kręgów arystokratycznych, czy też objęło również inne grupy społeczeństwa, na przykład mieszczaństwo lub pewne odłamy ówczesnego duchowieństwa? Niektóre fakty zdają się wskazywać na tę drugą możliwość. Oto na przykład bierzemy do ręki *Theatrum życia ludzkiego...* (wydane po raz pierwszy w Kaliszu w 1740 r.) Piotra Kwiatkowskiego, jezuitę, prefekta kościoła św. Piotra i Pawła w Krakowie, tłumacza ascetycznej literatury hiszpańskiej. Utwór wydaje się typowy dla czasów saskich. Tezę o działaniu Boskiej Opatrzności wyklada nam bowiem autor sięgając do poetyki horroru, powiastki sensacyjnej i kryminalnej, a także baśniowej fantastyki. Jednak w pewnym momencie natrafiamy na fragment, który jest zawstydzaniem chrześcijan i to (o zgrozo!) poprzez danie im za wzór pozytywny autentycznej religijności wyznawców islamu:

„Jakby mieli się wstydzić chrześcijanie,
Którzy bez wstydu, Boga nie szanują
W jegoż kościołach: gdy sami poganie
W bałwochwalnicach, większy pokazują
Po sobie statek, mający wzgląd na nie,
I piękniej, dla swych bożków, tam statkują,

Gdy w swych meczetach lepiej ułożeni
Do nabożeństwa, hardzi saraceni."
(ekshibicja 21)⁵

Bardzo podobnie jest już wcześniej u Franciszka Gościeckiego w jego *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego...* (1732 r.). Ale coś takiego jeszcze w XVII wieku byłoby nie do pomyślenia. Muzułmanin był zawsze „brzydki”, „sprośny”, unurzany w chrześcijańskiej krwi i spowinowacony z mocami piekielnymi. Także w czasach saskich pochwała taka wydawać by się mogła czymś oryginalnym. Ale tylko z perspektywy naszych krajowych „opłotków”. Gdy popatrzymy na to w kontekście europejskim, to głos księdza Kwiatkowskiego okazuje się czymś bardzo powszechnym w tym czasie. Takie wytykanie chrześcijanom braku cnót chrześcijańskich należało do dobrego tonu. Co więcej, to właśnie poganie okazywali się bardziej „chrześcijańscy” w tym względzie. Przy czym niektórzy głosni polemisci, np. Pierre Bayle, powołują się w takich wypadkach na wspomnianą tu przed chwilą relację Paula Ricauta. Tak naprawdę jej autor wcale nie miał zamiaru pognebiać Europejczyków, a swego czytelnika co najwyżej chciał zainteresować barwnością życia tureckiego orientu; jednak jego w miarę rzeczowa i pozbawiona kulturowych uprzedzeń opowieść wywołała skutki, których autor nie był w stanie przewidzieć. Polski przekład, za pośrednictwem francuskim, zatytułowany: *Monarchia Turecka opisana przez Ricota...* ukazał się po raz pierwszy w Słucku w roku 1678, po czym już w czasach saskich miał dwa wznowienia (Lipsk 1727 i Warszawa 1732) oraz trzecie już w oświeceniu (Warszawa 1770). Tłumacz i zasłużony wydawca w jednej osobie, Kazimierz Krzysztof Kłokocki, świadom nowatorstwa powieści Ricauta, tak o niej pisał:

„Po której przeczytaniu przyznam się, że mi się cał inaksza postać monarchiej tureckiej i rządów jej pokazała, aniżeli ją pierwej miał w głowie, tak z czytania ksiąg dawniejszych, jako też i z powieści ludzi, co w Konstantynopolu bywając, mogli się jej słusznie przypatrzeć.”⁶

Późniejsze *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego...* Franciszka Gościeckiego czy *Theatrum życia ludzkiego...* Piotra Kwiatkowskiego mogą świadczyć o tym, iż nie był Kłokocki w swych odczuciach czytelniczych bynajmniej odosobniony.

Weźmy teraz utwór innego duchownego z czasów saskich. Będzie to rękopiśmienna relacja Antoniego Burnickiego: *Diariusz drogi odprawionej z Wil-*

⁵ P. Kwiatkowski, *Theatrum życia ludzkiego...*, wyd. 2, Kalisz 1744, s. 195.

⁶ [K. Kłokocki], *Do czytelnika*, w: *Monarchia Turecka opisana przez Ricota...*, Słuck 1678, s. nlb. 7.

na... do Jerozolimy, przypominana ostatnio dzięki pracy Aleksandry Iwanowskiej.⁷ Tekst był znany i odpisywany (zachowało się kilka kopii). Autor obok zapisków dziennych wprowadził opisy miejsc związanych z kultem religijnym, a także osobny rozdziałik opatrzone tytułem *Zwyczaję przeciwne zwyczajom europejskim*. Padają w nim obiegowe spostrzeżenia w rodzaju: „My w Europie [...] brodę golemy a na głowie włosy rościemy, a oni głowę gołą, a brodę

czy też, że we wschodnich krajach godniej sja jest ręka lewa, a nie prawa itp.⁸ Zasada idealnej symetrii organizuje cały ten fragment relacji Burnickiego i nie pozwala pomieszczonego tam materiału uznać za prosty wynik autopsji. Bo tak naprawdę są to zdania zapożyczone z ówczesnej literatury francuskiej, głównie z wymienionego tu przed chwilą dzieła ojca Le Comte'a. I chociaż w ustach Burnickiego słowa „my w Europie” brzmią dumnie i są właśnie ową „identyfikacją pozycji własnej”, o której wspominaliśmy na wstępie, to jednocześnie, podobnie jak w tekście francuskim, są doświadczeniem owego relatywizmu kulturowego, który nagle uzmysłowił Europie, iż normy etyczne i obyczajowe, uważane za jedyne i transcendentne, w rzeczywistości są całkowicie względne, uzależnione od czasu i miejsca. Nie należy ich zatem oceniać, lecz przyjąć takimi, jakimi są. Bo to tylko uprzedzenia nabyte w dzieciństwie nie pozwalają nam dostrzec, iż zachowania kulturowe, same w sobie, są w przeważającej części obojętne. Ta lekcja relatywizmu wyrobiła w ówczesnych Europejczykach nawyk uważnego przyglądania się innym kulturom, próbowania, jeżeli już nie zrozumienia, to przynajmniej rzeczowego opisanie tego co „obce”. Widać to także i u nas. I jeżeli przedtem mieliśmy właściwie tylko jednego „inteligentnego turystę” (miano to nadał Bystroń Mikołajowi Radziwiłłowi Sierotce⁹) - to w pierwszej połowie XVIII wieku bycie „inteligentnym turystą” stało się czymś powszechnie obowiązującym, chociaż oczywiście jedni wywiązywali się z tego zadania lepiej, inni gorzej. Tak na przykład w *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego...* Franciszka Gościeckiego obowiązek „bycia turystą” charakteryzuje właściwie wszystkich bez wyjątku uczestników orszaku dyplomatycznego, co też szerzej przedstawimy w rozdziale następnym. Ważna jest przy tym pewna metodyczność (założona) z jaką peregrynaci przystępują do poznawania nowej dla siebie rzeczywistości. Owo wewnętrzne zdyscyplinowanie ludzi tego okresu pojawia się nawet wtedy, gdy przedmiotem obserwacji są tylko elementy „obcego” świata, na przykład egzotyczne przedmioty lub zwierzęta i jest to odbiciem pewnych ogólnych tendencji, po-

⁷ A. Iwanowska, *Polskie rękopiśmienne relacje podróżnicze z epoki saskiej*. w: *Staropolska kultura rękopisu*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1990.

⁸ Por. tamże, s. 126.

⁹ Por. J. S. Bystroń, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii, Egipcie 1147-1914*, Kraków 1930.

jawiających się w ówczesnej turystyce. Zdaje się ten fakt potwierdzać również materiał zebrany przez Aleksandrę Iwanowską na przykładzie rękopiśmiennych relacji podróżnych z pierwszej połowy XVIII wieku.¹⁰ I chociaż sporo tu jeszcze tradycyjnych szablonów, na przykład zwiedzanie obiektów danej miejscowości według podziału na „raritates” i „curiositates” (w przewodnikach francuskich tych czasów mamy w to miejsce „les delices” i „les merveilles”), to jednak w szeregu tekstów, na przykład u Ignacego Błażeja Łopacińskiego w jego *Podróży [...] z J. O. Księciem Sapiehą, Koadyjutorem, zagranicą odbytej czy też w Diariuszu podróżnym, który w Imię Trójcy Przenajświętszej zaczął się w roku 1720...* hetmana kozackiego Filipa Orlika, wyraźnie już widać, jak autorzy swą misję „bycia turystą” traktują z całą odpowiedzialnością. Towarzyszy temu dążność do rzeczowej precyzji; relacjonujący nie mają zamiaru poprzestawać na funkcjonujących stereotypach, przesuwając punkt ciężkości na swoje indywidualne poznanie.

*

Ciekawa rzecz, że w późnym baroku ta dążność do pewnej jednak precyzji w opracowaniu motywów egzotycznych pojawia się nawet wtedy, gdy całość jest zamknięta w jak najbardziej tradycyjnym schemacie.

Weźmy dla przykładu *Historię Ortobana* Elżbiety Drużbackiej. Większa część akcji tej egzotycznej powieści dzieje się w Azji, a dokładnie w Persji. Momentem przełomowym jest ucieczka bohaterów przez pustynię na wielbłądach. Jednak poetka nie ogranicza się do prostego wymienienia nazwy zwierząt. Nie tylko, że napomyka o nich wielokrotnie, to w pewnym momencie (w rozmowie Aurelego ze służącą wybranki serca) „przemycą” nawet coś w rodzaju skrótowej charakterystyki ich zachowania:

„Chcę uwiadomić, że mam ujścia sposób taki:
Kędy naszej ucieczki zasypałe szlaki
Od piasków zaraz będą- ten kraj niemi słynie
Kto się wczas wiatru puści, jak na morzu zginie.
Same tylko wielbłądy swojemi kopyty
Lekkiem stąpieniem czynią ślad piaskiem zakryty;
Mam ich trzy zapłaconych. Dość wielkie ciężary
Na grzbiet biorą, byle im nad ładunek miary
Nie przebrać, bo nie wstanie, ale klęczy póki
Nie ulżą mu przez wagę umniejszone juki.””

¹⁰ Por. A. Iwanowska, op. cit., s. 132-138.

¹¹ E. Drużbacka, *Historia Ortobana*, wyd. A. Lange, „Lamus” 1912/13, s. 272-273.

Znaczenie, jakie się przywiązuje do wielbłądów w *Historii Ortobana*, nie jest przypadkowe. W mniemaniu Drużbackiej pojawienie się tego zwierzęcia, na zasadzie *pars pro toto*, ma przekonać czytelnika, że oto znalazł się w Azji. Nic dziwnego. Autorka przystosowuje się po prostu do rozpowszechnionego w sztukach plastycznych XVII i XVIII wieku wątku „czterech części świata”, w którym wielbłąd trwale został sprzęgnięty z wyobrażeniem tego kontynentu. Temat ten bowiem przedstawiano zazwyczaj jako zestaw czterech personifikacji, niekiedy o cechach etnicznych i charakterystyce kostiumologicznej, którym zazwyczaj towarzyszyły konwencjonalnie dobrane zwierzęta. Z bardziej znanych przedstawień malarskich wymienić można jeszcze siedemnastowieczne malowidła w pendantach kopuły kościoła Bernardynów na Czerniakowie w Warszawie, fundowanego przez Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, których autorstwo Mariusz Karpowicz przypisał ostatnio Giovanniemu Battistie Colombie¹²; lub też przedstawienie na fresku sklepienia kościoła w Świętej Lipce (fragment w niszach otworów okiennych wschodniego przęsła). Całe malowidło sklepienne powstało w latach 1722-1727, a jego twórcą jest najwybitniejszy u nas reprezentant „quadraty” - Maciej Jan Mejer. Jeżeli chodzi o przedstawienia rzeźbiarskie, to wymienić można wystrój kościoła Dominikanów w Jarosławiu z pierwszej połowy XVIII wieku, czy też ołtarz św. Ignacego Loyoli w omawianym już wcześniej kościele Jezuitów w Grudziądzu z lat czterdziestych tego wieku. Szczególnie piękne są zabytki z terenów Śląska, podejmujące ten motyw, na przykład ambona w kościele pielgrzymkowym w Wambierzycach - dzieło Karola Flackera z 1723 roku (gdzie urodziwe personifikacje kontynentów wraz z towarzyszącymi im zwierzętami obsiadły brzeg baldachimu), czy też rzeźby wchodzące w skład wystroju Sali Księżęcej pałacu opatów w klasztorze Cystersów w Lubiążu, którego autorem jest działający we Wrocławiu rzeźbiarz bawarskiego pochodzenia, Franciszek Józef Mangoldt, pracujący tutaj w latach trzydziestych osiemnastego wieku. Cały zresztą klasztor w Lubiążu został w stopniu bardzo wysokim (jak na sztukę sakralną) nasycony motywami egzotycznymi. Do wspomnianej tu przed chwilą Sali Księżęcej prowadzi portal flankowany postaciami Murzyna i Indianina, a piękny ogród opacki był wypełniony rzeźbami altanowymi Indian, Murzynów i atlantów, z których niestety zachowały się tylko fragmenty rozproszone po całym terenie. Zajmijmy się teraz doбором zwierząt, wspomagających alegoryczne przedstawienia czterech kontynentów, a niekiedy, gdy te ostatnie były mało wyraziste, jak na przykład we wspomnianym kościele na Czerniakowie, wręcz ponoszących główny ciężar oz-

¹² M. Karpowicz, *Giovanni Battista Colomba i Giacomo Francesco Cipper zwany Todeschini na Czerniakowie*, „Barok” R. 3: 1996, z. 1.

naczania danej „strony świata”. Przypadek Azji już omówiliśmy. Jeżeli chodzi o Europę, to najczęściej, zgodnie z tradycją mitologiczną, jest to byk, chociaż zdarza się również koń – tak jak na przedstawieniu Giovanniego Battisty Colomby z Warszawy. W przypadku Afryki prawie zawsze jest to słoń, co ma zresztą swoje głębokie uzasadnienie. Nazwa kontynentu bowiem, wprowadzona przez Rzymian – począwszy od II w. p.n.e., wywodzi się prawdopodobnie od berberyjskiej bogini opiekuńczej, zwanej *Africa* właśnie i występującej jako postać odziana w skórę słonia. Najciekawszy jest jednak przypadek Ameryki – tutaj sytuacja jest całkowicie niejasna. W kościele na Czerniakowie personifikacji Nowego Kontynentu towarzyszy duży ptak, jak przypuszcza Mariusz Karpowicz, jest to orzeł lub sęp.¹³ Natomiast w przedstawieniach z terenów Śląska, w Wambierzycach i Lubiążu, wraz z Ameryką występuje (o zgrozo!) lew. Nowy ląd, ów eden odkryty przez Kolumba, jeszcze w XVIII wieku jawił się Europie w kategoriach nieokreślonych, a często sprzecznych; może poza aspektem nagości tamtejszych mieszkańców, którą chętnie podkreślała ówczesna grafika i która dobrze do wyobrażenia ziemskiego raju pasowała. Tak więc nic dziwnego, że kontynent ten nie miał jeszcze ustalonej symboliki, a w sztuce europejskiej obok powyżej wymienionych zwierząt pojawiały się również węże, tapiry ale i jednorożce. Nasz lew, występujący jako symbol Ameryki, uświadamia nam dobitnie, jak bardzo ów egzotyzm pierwszej połowy XVIII wieku był jeszcze umowny i skrupowany tradycyjnymi schematami, pomimo tych wszystkich przemian, o których przed chwilą wspominaliśmy.

Zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy przedstawieniu *Afryki* na malowidle Colomby z warszawskiego Czerniakowa. Postaci alegorycznej towarzyszy tutaj mały zabawny słonik • zadartej trąbie, najwyraźniej niezbyt zadowolony z faktu, iż na jego głowie i karku igrają rozbawione putta. Zwierzątko jest doprawdy urocze i ani śladu w nim inferalnego Behemota, jaka to interpretacja towarzyszy, jak się wydaje, większości przedstawień słonia w naszej literaturze, nie tylko z końca XVI wieku, ale jeszcze częstokroć w wieku XVII. Wszystko zdaje się wskazywać na to, iż owo utożsamienie (słoń – Behemot) kultura staropolska zawdzięcza Jakubowi Wujkowi, który tak właśnie zaklasyfikował owego monstrualnego potwora opisanego w Księdze Hioba. Przypomnijmy jego wygląd właśnie w wersji tłumaczenia autora *Postillae catholicae*:

„Oto Behemot, któregom uczynił z tobą, będzie jadł siano jako wół:
Moc jego w biodrach jego, a siła jego w pępku brzucha jego.
Rusza ogonem swym jako cedrem, żyły jader jego są powikłane.

¹³ Por. M. Karpowicz, *Sztuka Warszawy drugiej połowy XVII w.*, Warszawa 1975, s. 244.

Kości jego jako piszczele miedziane, chrzęstki jego jako blachy żelazne.

Oto wypije rzekę, a nie zadziwi się; a ma nadzieję że się Jordan wleje w gębę jego."
(Jb 40, 15-18, 23)¹⁴

Najważniejszy jest jednak sam dopisek na marginesie tekstu, przy wersie 15 (u Wujka 10): „Zwierz którego my słoniem zowiemy”.

Tak naprawdę, to wcale nie wiadomo, czy ów demon jest rzeczywiście tym zwierzęciem. W Biblii poznańskiej tłumacz, ks. Stanisław Grzybek, umieścił w tym miejscu na przykład hipopotama¹⁵, co też wydaje się prawdopodobne. Ma jednak interpretacja przyjęta przez autora *Postillae catholicae* bardzo mocne podstawy. Otóż *Słownik wiedzy tajemnej* Jeana Collin de Plancy w haśle *Behemot* całą kwestię poniekąd wyjaśnia. Ów demon „gruby i, pomimo piastowanego stanowiska (piekielnego podczaszego) głupi”, którego „siła drzemie w nerkach” a „jego dziedzinami są obżarstwo i uciechy żołądka” miał w istocie zdolność przybierania postaci monstrualnych zwierząt, bestii, przede wszystkim właśnie słonia, a także wieloryba i wołu. Co ciekawe, towarzysząca haśle dziewiętnastowieczna rycina M. L. Bretona przedstawia właśnie słonia, tyle że w pozycji wyprostowanej, z bardzo wydatnym brzuchem i z przednimi łapami zakończonymi długimi szponami.¹⁶ Jak się zatem okazuje, nasz znakomity staropolski tłumacz Biblii posiadał całkiem niezłą orientację w dziedzinie demonologii, a przyjęta przez niego interpretacja tego fragmentu Księgi Hioba jest całkowicie prawomocna. Jej też prawdopodobnie zawdzięczamy swoistą otoczkę, jaka zazwyczaj towarzyszy przedstawieniom tego egzotycznego zwierzęcia w literaturze barokowej. Słoń jawił się bowiem pisarzom staropolskim nie tylko jako monstrum wielkie, ale także jako bestia nieprzyjemna, ponura, inferalna właśnie. Tak jest na przykład u Wojciecha Miaskowskiego, gdzie opis zawiera, świadomy jak się wydaje, dysonans pomiędzy ogromem ciała a „oczami małymi, ponurymi jak u świni”.¹⁷ Nawet w *Transakcyi wojny chocimskiej*, gdzie przecież egzotyczność jako taka budzi niewątpliwą fascynację samego Wacława Potockiego, za słoniem ciągnie się jakieś bliżej nie

¹⁴ Podaję numerację wersów przyjętą we współczesnych przekładach Biblii. W tłumaczeniu Wujka są to: XL, 10-13, 18. Tekst według wydania: *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu [...] przez [...] D. Jakuba Wujka...*, Kraków 1599, s. 550.

¹⁵ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1973-75, t. 2, s. 464.

Por. J. Collin de Plancy, *Słownik wiedzy tajemnej*, tłum. M. Karpowicz, Warszawa-Kraków 1993, s. 24.

Por. *Wielka legacja Wojciecha Miaskowskiego do Turcji w r. 1640*, oprac. A. Przyboś, Warszawa 1985, s. 72.

sprecyzowane piekielne odium, a sam autor ma do niego stosunek mocno ambiwalentny:

Nieznane oczom naszym dotąd specyaly
 Straszne słonie, co trąby okrom mają kielców,
 Każdy swą wieżę dźwiga, każda wieża strzelców
 Po trzydziestu zawiera; tak gdzie tylko chodzą¹⁸
 Rozdrażnione bestye, nieprzyjaciół szkodzą.

Skądinąd wiemy przecież, że skuteczność słoń bojowych zupełnie się nie sprawdziła już w czasach wojen kartagińskich, toteż podgórskiego poetę intryguje jedynie przerażający wygląd piekielnych bestii; natomiast nigdzie w swoim poemacie nie daje przykładów ich udanego działania na polu walki. Odnosi się wrażenie, że w *Transakcyi wojny chocimskiej* słonie (podobnie jak czarownicy i gusła w otoczeniu Osmana II) bardziej przynależą do metafizycznego, niż militarnego wymiaru rzeczywistości.

Trzeba także dodać, iż Wujkowa interpretacja interesującego nas fragmentu Księgi Hioba zachowała swą żywotność do dnia dzisiejszego i tak na przykład jej echa odnajdujemy również we współczesnej poezji, o czym świadczy chociażby wiersz Jarosława Marka Rymkiewicza ze znanego cyklu poświęconego księdzu Bace:

„Słoń co głupszy ode mnie ale dłużej żyje
 Z Jordanu świętą wodę co dzień trąbą pije”
 {*Lament księdza Baki*¹⁹}

Jest to oczywiste nawiązanie do cytowanego tu przez nas przed chwilą dwudziestego trzeciego wersetu z czterdziestego rozdziału Księgi Hioba - ale cała sprawa ma w istocie znacznie głębszy wymiar dotyczący mentalności społeczeństwa doby staropolskiej, którą się zresztą kapitalnie udało Rymkiewiczowi zarówno w tym fragmencie, jak i w tonacji całego cyklu, hipotetycznie zrekonstruować. Przypomnijmy bowiem, iż Bóg po to ukazał Hiobowi obraz Behemota, aby ten zrozumiał, iż uprzywilejowana pozycja człowieka w hierarchii dzieł Bożych wcale nie jest jednoznaczna i w każdej chwili wolą Stwórcy może zostać odwrócona. I tak okaże się, że słoń jest ważniejszy i potężniejszy niż istota ludzka. Behemot to bicz Boży gromiący naszą pychę, nasze przekonanie o przynależnym nam naczelnym miejscu w porządku natury. Nie dziwi zatem zupełnie, iż u staropolskich czy-

W. Potocki, *Wojna chocimska...*, wyd. A Tyszyński, Warszawa 1880, s. 173.
 J. M. Rymkiewicz, *Thema regium*, Warszawa 1978, s. 11.

telników Wujka obraz słonia wywoływał reakcję negatywną - jeżeli nie jawnej niechęci, a nawet zazdrości, to przynajmniej respekt wobec samego zwierzęcia, przekonanie o jego tajemniczości. I tak w najdłuższym chyba katalogu zwierząt i ptaków, jaki znajdujemy w przypisywanej zazwyczaj Hieronimowi Morsztynowi *Historii uciesznej o zacnej królownie Banialuce ze wschodniej krainy* słoni oczywiście zabraknąć nie mogło. Występują tu one w towarzystwie (w obrębie wersu) bajecznego jednorożca. Jednak, gdy druga część katalogu, znów w tej samej kolejności, wymienia dźwięki wydawane przez poszczególne zwierzęta, „nieskłonne słonie” jako jedyne w całym zestawieniu milczą. Ich towarzysz, jednorożec, niewybrednie „kwika” w najlepsze - o nich niczego w tym względzie dowiedzieć się nie możemy. Dziwne to i tajemnicze, ale być może w istocie o to autorowi *Banialuki* w tym momencie chodziło.

Owym inferalnym skojarzeniom, nakładającym się na obraz sympatycznego skądinąd, egzotycznego zwierzęcia, kres położył właśnie, jak się wydaje, rozpowszechniający się od drugiej połowy XVII wieku w sztukach plastycznych temat „czterech części świata”. Przykład z warszawskiego Czerniakowa nie jest bowiem odosobniony. Również na wspomnianej wcześniej ambonie Flackera z Wambierzyck koło Kłodzka niewielkich rozmiarów, zabawny słonik spuszcza beczelnie trąbę z baldachimu do wnętrza nawy, wyraźnie dopraszając się o jakiś smakołyk ze strony przechodzącego widza. Szkoda, że u Elżbiety Drużbackiej nie znajdziemy przedstawień takich właśnie „wesołych” słoni. Wynika to jednak w dużej mierze z tego prostego faktu, iż dla „oznakowania” kontynentu afrykańskiego poetka przyjęła zupełnie inną metodę, niż to miało miejsce w przypadku Azji - ale o tym nieco później.

*

Wspominaliśmy już w poprzednim rozdziale o szeroko zakrojonym i energicznie przeprowadzanym programie misyjnym Kościoła katolickiego. Realizował się on naraz w bardzo wielu punktach globu ziemskiego. Nie tylko bowiem Daleki Wschód, nie tylko nasze Kresy Wschodnie; również obie Ameryki, również, jak się okazuje, Europa Zachodnia. Do rangi symbolu pod tym względem urasta postać jednego z najważniejszych świętych jezuickich doby baroku - Franciszka Jana Regisa. Prowadził niebezpieczne misje w dalekiej Kanadzie, ale zmarł z wyczerpania 31 grudnia 1640 roku w rodzimej diecezji Viviers we Francji, gdzie, aby nawracać żebraków, złodziei i prostytutki, zakładał „refugia”, misje ludowe i sam żył w tym środowisku. Jemu również poświęcił dwa swoje utwory Dominik Rudnicki i także są to wiersze niezwykle. Regis pod piórem autora *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* w sposób bardzo ryzykowny nabiera cech szamana- cudotwórcy posługującego się tajemniczym, połatany płaszczem, którym nie tylko uzdrawia, ale wręcz wskrzesza:

„O jak w ubogich łątach moc bogata,
Płaszczem swym Regis mogiły wymiata”
(„O tymże św.”²⁰)

Ma w tym wypadku Rudnicki za sobą autorytet ewangelii Marka (najbardziej wiarygodnej bo najstarszej, wraz z zaginionym „Q” będącej źródłem dla Mateusza i Łukasza)²¹, gdzie, jak pamiętamy, sam Chrystus działa jak uzdrowiciel – „bio-energoterapeuta” otoczony tłumami chorych i potrzebujących. Kobieta cierpiąca na krwotok uzdrawia się sama poprzez dotknięcie się od tyłu jego ubrania, ale Jezus ma w tym momencie świadomość, że „moc wyszła z Niego” i pyta, kto dotknął się jego szat (Mk 5, 30). Uzdrawiając głuchego wkłada do jego uszu palce, po czym spluwa i własną śliną dotyka języka chorego, wypowiadając przy tym formułę magiczną: „Effatha, to znaczy: Otwórz się” (Mk 7, 33). Wskrzeszając córkę Jaira ujmując dziecko za rękę i mówi przy tym: „Talitha kum, to znaczy: dziewczynko, mówię ci, wstań!” (Mk 5,41).²² Jednak w owej ekspansji magii Rudnicki idzie jeszcze dalej, niż miało to miejsce w tradycji ewangelicznej. Pierwszy z utworów, zatytułowany *Pieśń o Janie Fr. Regis*, niedwuznacznie sugeruje, że już po śmierci świętego moc magiczna przeszła na jego prochy:

„Popiół z Twej mogiły za święty specyjał
Za serdeczny proszek, biorą za kordyjał”²³

Co prawda w żadnym z tych wierszy autor *Głosu wolnego w wiązanej mowie...* nie wyodrębnia osobno kanadyjskiego etapu życia świętego, pisząc o jego działalności sumarycznie, jednak to co obserwujemy, niepokojąco przypomina praktyki magiczne indiańskich szamanów, i kto wie, czy nie tkwi w tym świadomy zamysł mający pokazać te „nowe” warunki, w jakich przyszło działać Kościołowi katolickiemu. To, co do tej pory rozdzielone było barierami geograficznymi i kulturowymi, co wydawało się wzajemnie sobie „obce”, apostolska misja Kościoła scalała w organiczną jedność.

Dlatego też sztuki plastyczne pierwszej połowy XVIII wieku uczą owej jedności dosłownie co chwila. Jak pamiętamy, w świątyni pobernardyńskiej w Zamartem koło Chojnic malarz zakonny, Paschalis Wołos, „chinoiserie” wprowadził

²⁰ D. Rudnicki, *Głos wolny w wiązanej mowie...*, Warszawa 1741, s. 76.

²¹ Przypuszcza się, że „Q” (niem. *Quelle*) było nie tyle ewangelią co zbiorem mów i sentencji Chrystusa.

²² Tekst według Biblii poznańskiej: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M Wolniewicz, op. cit., t 3, s. 105, 110.

²³ D. Rudnicki, op. cit., s. 71.

zarówno na polichromię ołtarzy jak i w formie przerywników w obręb cyklu maryjnego przedstawionego na sklepieniu. Widocznie egzotyczność i tradycja chrześcijańska w jego mniemaniu dobrze do siebie pasowały. Jeszcze bardziej jest to widoczne na jednym z ołtarzy bocznych kościoła w Morawicy, wybudowanego w latach 1743-1748 przez działającego w Krakowie Franciszka Placidiego.²⁴ Otóż widzimy na nim ładnie wystylizowanego Murzyna, ale już nie w funkcji atlasa, jak to się zdarzało w XVII wieku, na przykład w pięknej obudowie organów w Leżajsku z połowy tego wieku. Murzyn z Morawicy trzyma w dłoniach okazałych rozmiarów chustę św. Weroniki i sam już jest symbolem chrześcijańskim, stanowiąc swoiste *signum temporis* pierwszej połowy XVIII wieku.

Jest nim także coś, co można nazwać stopniową relatywizacją i komplikowaniem jakości estetycznych kojarzonych z danymi motywami egzotycznymi. W wieku XVII są one jeszcze zazwyczaj proste, chciałoby się rzec, jednorodne. Mogą na przykład dotyczyć wielkości, miary. Tak posługuje się motywami egzotycznymi Wespazjan Kochowski w swoim *Ogrodzie panińskim*. W wierszu będącym *Wejściem* do owego ogrodu, wśród porównań, mających uzmysłowić czytelnikowi dysproporcję między wielkością tematu (w tym wypadku wymienienie wszystkich tytułów Matki Boskiej) a słabymi siłami poety, składającymi się w sumie na dobrze znany topos „afektowanej skromności” - otóż spotykamy tutaj i takie: „Nie udźwignie Olimpu Pigmejczyka ciemię”. Nieco dalej zaś, w zakończeniu *Kwaterny* III, buduje obraz:

„Prędzej zasy Arabskie w sumaryusz wnida,
Które wiatr nad gorącą rozwiewa Torryda;”²⁵

Tutaj jednak chyba, zgodnie zresztą ze swoim zwyczajem, sarmacki poeta co nieco poplątał. Owa „Torryda” to, jak się wydaje, określana przez kartografów mianem: „terra incognita” czy też „terra ubi Leones” - środkowa część kontynentu afrykańskiego, oddzielona pasmem pustyń i stanowiąca zagadkę dla białego człowieka. Marcin Bielski w swojej *Kronice wszytkiego świata...* określił ją mianem „Torrida zona, w pośrodku Afryki” - i tu, jak się wydaje, tkwi źródło pomysłu autora *Ogrodu panińskiego*. Nie tylko zresztą jego. Formuła tak się spopularyzowała w społeczeństwie staropolskim, że zaczęła funkcjonować na zasadach wręcz przysłowia, czego ślad odnajdujemy w twórczości na przykład Samuela ze Skrzy -

Por. T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Sztuka Ziemi Krakowskiej*, Kraków 1982, s. 365.

²⁵ W. Kochowski, *Ogród paniński, w: Pisma wierszem i prozą*, wyd. K. J. Turowski, Kraków 1859, s. 61.

pnym Twardowskiego, gdzie stała się ona członem poetyckiego kontrastu, wyjaśniającego mechanizm działania fortuny:

„Bo jako na Kaspium, co dziś ugruntuje
Lodem mróz, od Torrydy jutro wiatr zwojuje:
Tak i nasze konwenty będą stały za nic,...”²⁶

Mit tajemniczego środka Afryki, niedostępnego dla białego człowieka, wypełnionego jadowitymi bestiami i człękoksztaltnymi monstrami (opisanymi już przez Pliniusza i powtarzanymi przez średniowiecznych kosmografów), kryjącego w sobie bajeczne, nieprzebrane skarby oraz nieznanne, potężne królestwa - wszystko to w pierwszej połowie XVIII wieku zachowało wciąż jeszcze swoją aktualność. Nie tylko bowiem opis tego kontynentu w *Nowych Atenach...* Benedykta Chmielowskiego (Lwów 1745-1756) aż roi się od tego typu antycznych i średniowiecznych reminiscencji. Podobnie Elżbieta Drużbacka pisząc swoją egzotyczną *Historią chrześcijańską księżny Elefantyny Eufraty*, aby przekonać czytelnika, że oto znalazł się w Afryce, od razu na samym wstępie przywołuje obraz mitycznej Torrydy:

„Afrykę czy Libią część świata kto zważał
Każdego czytelnika od siebie odraża,
Kiedy ją autorowie matką monstrów zowią,
W niej lwy, tygry, lamparty, rynecery łowią.
Słonie, smoki skrzydlate, małpy zbyt wysokie,
Jaszczurki latające, ludzie jednookie,
Bazyliszki, co samym wzrokiem zabijają,
Gadziny, prędkim czołgiem ludzi doganiają.
Wężów różne rodzaje przykrytych farb pstrociną
Okryte, co gdy które jadowitą śliną
Prysną na ludzkie ciało, od kości odpada,
Gangrena następuje, i śmierć w niej osiada.
Ptaki drapieżne czują moc w swoich pazurach,
Rozdziera słabsze zwierzę w równinach i górach.
Skorpioną skrytego w piasku ruszyć nogą,
Kancerem zarażone postąpić nie mogą.”

I znów, jak się wydaje, źródłem jest *Kronika wszystkiego świata...* Marcina Bielskiego, a w szczególności ten fragment:

²⁶ S. Twardowski, *Poezje...*, wyd. K. J. Turowski, Kraków 1861, s. 69.

²⁷ E. Drużbacka, *Historia [...] Elefantyny Eufraty*, „Skarbiec poezji polskiej”, oprac. A. Lange, S. 1 t. 1, Warszawa 1903, s. 2.

„[...] połowica pustej, częścią dla wielkiego gorąca, częścią też dla zwirząt jadowitych, które się tam rodzą w pustyniach, jako są lwowie, wsloniowie, bazyliżkowie, kokodrillowie, pardowie, małpy, osłowie rogaci, i rozmaity naród smoków także węzów, które cale lato nie piją, bo tam wody nie masz lada gdzie, przeto są jadowite, jako piszą iż tam więcej ludzi zemrze jadem zwierzęcym niż wrzodem, abo śmiercią przyrodzoną, zwłaszcza gdzie Torrida zona, w pośrodku Afryki.”²⁸

Naśladownictwo, jak widzimy, nie ogranicza się tu jedynie do doboru jadowitych, monstrualnych bestii i pokazania skutków ich działania. Przebiega ono nawet na poziomie leksykalnym i frazeologicznym. Ów „kancer”, dla przykładu, u Drużbackiej, to staropolski termin lekarski na oznaczenie wrzodu wyjadającego ciało. Umieściła go poetka dokładnie w tej samej partii tekstu co i Bielski. Nie może być to więc tylko przypadkowe podobieństwo. Nie w pełni chyba sobie jeszcze uświadamiamy, jak przemożny wpływ na wyobrażenia geograficzne społeczeństwa całej doby staropolskiej, także czasów saskich, miała *Kromka wszytkiego świata*.... Przykład Drużbackiej fakt ten właśnie uzmysławia. Zresztą nawet w stosunkowo nowoczesnym jak na swoje czasy dziele wybitnego naukowca przyrodnika (a późniejszego prymasa), Władysława Aleksandra Łubieńskiego: *Świat we wszystkich swoich częściach większych i mniejszych* (Wrocław 1740), akurat przy opisie Afryki, echa Bielskiego są także jeszcze słyszalne. Te same sformułowania o kęsających węzach, smokach i bazyliżkach, „które spojrzeniem każdego zabijają”. Ten sam zestaw zwierząt, gdzie obok słoni, tygrysów, lwów, krokodyli... nie zabrakło również bajecznego jednorożca.

Kres mitowi Torrydy położyła dopiero podjęta w 1795 roku wyprawa szkockiego lekarza i botanika Mungo Parka, któremu udało się jako pierwszemu Europejczykowi wdrzeć w głąb Czarnego Łądu. Samotnie wędrował wśród dzikich plemion Gambii, ustalił kierunek płynięcia Nigru, dotarł do państwa Bambarów. Co ciekawe jednak, spisana przez siebie relację opatrzył tytułem przywołującym na pamięć właśnie Torryde: *Travels in the Interior Districts of Africa* (1799).

Wróćmy jednak do samego zakresu asocjacji typowych dla kultury baroku. Z motywami egzotycznymi w sposób równie prosty i jednorodny kojarzono także kolory. Na przykład Murzyn to synonim czerni, zgodnie zresztą z tradycją średniowieczną. Tego typu „proste” w istocie skojarzenia występują nawet u mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem, aczkolwiek tutaj sprawiają pozornie wrażenie bardziej złożonych, gdyż okrywa je wymyślny płaszcz *ornatus difficilis*:

M. Bielski, *Kronika wssythyego swyata*..., wyd. 2, Kraków 1554, k. 187 v.-188 r.

Por. W. A. Łubieński, *Świat we wszystkich swoich częściach*..., Wrocław 1740, s. 612.

„[...] połysk klejnotów nie traci wartości przez nieudolność artysty, podobnie jak i gwiazdy, wskazywane szkaradnymi palcami Etiopów, nie ciemnieją.”³⁰

W ostatecznym rozrachunku, jak widzimy, i tutaj Etiopczycy (na zasadzie *pars pro toto* mieszkańców Afryki w ogóle) to po prostu kolor czarny. I jest tak samo w XVII wieku zarówno w przypadku, gdy ów Murzyn, zgodnie jeszcze ze wspomnianą tradycją średniowieczną, należy do państwa szatana - w czym zresztą mamy dobre tradycje (przypomnijmy bowiem, iż pod tą właśnie postacią już w 1461 roku ujrzał diabła Mikołaj, opat słynnego klasztoru cystersów w Wąchocku); ale tak samo się dzieje, gdy począwszy u nas od pism Piotra Skargi, staje się ów mieszkaniec Afryki przedmiotem działań chrystianizacyjnych, prowadzonych przez misjonarzy. Tak czy inaczej - Murzyn to po prostu czerń. Dlatego też Jan Poławski śmiało mógł wykorzystać ów motyw jako element „ikonu”, zastosowanego w swoim *Epitalamium na wesele jegomości pana Jerzego Zamoyskiego...* (Lwów 1626):

„Pierwej gryfowie z końmi niechaj się pobracą
Pierwej niech Murzynowie czarność swą utracą
Pierwej niechaj natura opak się wywróci
Aniżeli się miłość związku tego skróci.”³¹

Na tle owej typowej dla XVII wieku postawy wobec motywów egzotycznych pozycja zgoła wyjątkową, co więcej, zapowiadającą już to, co się stanie powszechne w czasach saskich, zajmuje Wacław Potocki i jego wspomniana wcześniej *Transakcja wojny chocimskiej*. Jak bardzo ważną rolę grają wszelkiego rodzaju elementy „malowniczości egzotycznej” w dziele podgórskiego poety - to wszystko zostało udowodnione w znakomitym studium Claude'a Backvisa.³² Przypomnijmy, iż według badacza w *Transakcji wojny chocimskiej*, wzorem dzieła Lukana, stanowią one artystyczną „kompensatę za prozaiczność”, jaką niosło ze sobą „werystyczne” ukształtowanie fabuły eposu. Innymi słowy: egzotyczność to jakby ekwiwalent za brak homeryckiej cudowności.

³⁰ Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika polska*, przeł. i oprac. B. Kürbis, Wrocław 1992 s. 6.

Na utwór Poławskiego, przy okazji omawiania zjawiska występowania figur poezji kunsztownej w popularnej twórczości epitalamijnej, zwróciła uwagę w swej książce Ludwika Ślękowa. L. Ślękowa, *Muza domowa. Okolicznościowa poezja rodzinna czasów renesansu i baroku* Wrocław 1991, s. 100-102.

Por. C. Backvis, *Szczególna próbka historycznego eposu: «Wojna chocimska» Wacława Potockiego*, w: *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975, s. 257, 268, 274-275.

Dla nas jednak najciekawsze jest to, iż z motywami tego rodzaju Wacław Potocki nie kojarzy bynajmniej jednorodnych jakości estetycznych. Wręcz odwrotnie, częstokroć świadomie rozpisuje je na całą „partyturę” wzajemnie się przenikających i oświetlających gradacji, opina siatką opozycji, przekształca, celebrytuje. Jest w nim rzeczywiście coś z rozsmakowanego w swoim rzemiośle artysty - malarza:

„W tymże obłoku stali Murzyni cudowni
Jako się błyszczy iskra w opalanej głowni
Tak i tym z warg napuchłych, z czerniejszej nad szmelce
Paszczyki, bielsze niż śnieg wyglądały kielce.
Tu się w szerokobiałej na wierzchu koszuli,
Po polach Mamalucy przestronych rozsuli,
Jakoby przy łabęciach postawił kto kruki.”

Choć w nas naiwne przekonanie Potockiego, iż Murzyni mają również czarne podniebienie i języki, wywołuje dziś pewne rozbawienie, to jednak nie sposób nie zauważyć, że obraz daje całą gamę różnego rodzaju natężenia czerni i bieli, dodatkowo jeszcze ujętą zarówno w opozycję wewnętrzną (w obrębie samej postaci Murzyna) jak i zewnętrzną (Murzyni - Mamelucy).

Podobne tendencje do pewnej komplikacji w posługiwaniu się motywami egzotycznymi zaczynają się pojawiać równolegle również w sztukach plastycznych. Szczególnie ciekawie wygląda to w sanktuarium bł. Kingi w Grodzisku koło Skały. Całe założenie, zaprojektowane zresztą przez nie byle kogo, bo przez samego ks. Sebastiana Piskorskiego, profesora Akademii Krakowskiej i znanego konesera sztuki, otóż założenie to, ukończone w 1677 roku, zdaje się w sposób jawny realizować barokową zasadę „varietas”. Obok więc jednonawowej skromnej świątyni otoczonej murem z kamiennymi figurami, pojawia się kolumna z posągami św. Klary, także zespół bramek, które na zasadzie iluzjonistycznego triku wydłużają oś widokową, prowadzącą nas do tzw. „grot” - trzech kaplic wypełnionych sztucznymi stalaktydami i dalej, nieco już na uboczu, do pustelni błogosławionej Kingi. W tej różnorodności przestrzenno - plastycznej nie mogło zabraknąć miejsca i dla egzotyczności. Toteż w osi widokowej poprzez bramki widzimy okazałych rozmiarów rzeźbę słonia, dźwigającego obelisk, oznaczoną datą 1686 r. i wzorującą się wyraźnie na dziele Berniniego z Piazza Minerva w Rzymie.³⁴

Tego typu postawy, rzadkie jeszcze w XVII wieku, w czasach saskich stają się czymś nagminnym. Weźmy do ręki chociażby *Fabułę o księżęciu Adolfie* Elżbiety

W. Potocki, op. cit., s. 174.

Por. T. Chrzanowski, M. Kornecki, op. cit., s.356.

Drużbackiej. Wraz z głównym bohaterem trafiamy w pewnym momencie do jaskini wiatrów i oglądamy ich przerażające postaci. Są to odstręczające „larwy” o wydętych gębach, potarganych włosach jak strzechy, po których ścieka woda itp. Ich zachowanie jest głośnie i grubiańskie. Cały opis został przez poetkę zaplanowany jako stopniowa gradacja efektu potworności. Nie dziwi nas zatem, iż w jednym z jej ostatnich etapów stykamy się z dobrze nam znaną postacią Murzyna. Jeden z wiatrów taki ma wygląd i przynosi ze sobą gorący dech pustyni. Cała ta grupa z kolei zostaje przeciwstawiona Zefirowi, którego wygląd zewnętrzny i delikatne zachowanie realizują rokokową zasadę wdzięku. A więc, podobnie jak to było u Potockiego, z przeżyciem egzotyizmu związana jest gradacja odczuć estetycznych oraz wtapianie go w system wyrazistych opozycji. Rodzące się bowiem rokoko w pełni zaanektowało elementy egzotyczne do swoich potrzeb, czyniąc z nich przedmiot odpowiednio dawkowanej, celebrowanej przyjemności estetycznej. Dlatego też gdy w Wilanowie, w części z czasów rozbudowy przeprowadzonej przez Elżbietę Sieniawską, z jednego z fresków pierwszego piętra, których autorstwo przypisuje się Józefowi Rossi³⁵ – otóż gdy z fresku tego patrzy na nas postać *Murzynka z klatką* – to nie jest to bynajmniej diabeł, który ukazał się opatowi cystersów w Wąchocku, ale ktoś miły i sympatyczny, kogo oglądanie sprawić ma podobną przyjemność jak patrzenie na wazon z kwiatami z fresków obok.

Skoro już mowa o Wilanowie, to trzeba przypomnieć, że rezydencja ta zajmuje bardzo ważną pozycję przede wszystkim w dziejach rozprzestrzeniania mody na chińszczyznę zarówno w późnym baroku jak i w epoce oświecenia.³⁶ Wspominaliśmy do tej pory o „chinoiseriach” przy okazji sztuki sakralnej pierwszej połowy XVIII wieku. W tradycji dworskiej, w stosowanych powszechnie wzornikach sztuki dekoracyjnej, rola motywów chińskich w tym czasie była kto wie czy nie większa. Wiele „chińskich” mebli i bibelotów podrabiano po prostu u nas. Z drugiej strony motywy chińskie pojawiły się w XVIII w. nawet na pasach słuckich. Jak się wydaje, to w Wilanowie właśnie powstał pierwszy u nas tzw. gabinet chiński, założony prawdopodobnie przez Marię Kazimierę. Posiadał plafon imitujący dalekowschodnie przedstawienia ptaków, a wypełniały go chińskie mebelki, skrzyneczki i figurki. Ponieważ był uzupełniany i przerabiany przez cały wiek XVIII, dziś trudno jednoznacznie określić jego wygląd za czasów Jana Sobieskiego. Pozostałe wnętrza chińskie w tym pałacu są późniejsze: gabinet w skrzydle

³⁵ Por. M. Karpowicz, *Sztuka polska XVIII w.*, Warszawa 1985, s. 60.

³⁶ J. Tazbir, *Moda na chińszczyznę w Europie XVIII w.*, „Przegląd Orientalistyczny” 1998, nr 3-4 (187-188) passim; W. Fijałkowski, *Orient w Wilanowie. Szkic do obrazu kultury artystycznej Wschodu i jej europejskich mutacji w dawnej rezydencji Jana III Sobieskiego*, w: *Orient i orientalizm w sztuce*, Warszawa 1986, s. 141-159.

południowym z wieku XVIII, pokoje pierwszego piętra z połowy wieku XIX. W czasach saskich podobne gabinety chińskie założyli Jan Klemens Branicki w swej rezydencji w Białymstoku i Jerzy Augustyn Wandalin Mniszech, wraz ze swą małżonką, Marią Amalią z Brühlów - w Dukli.

Drugą dziedziną kultury dworskiej XVIII wieku, w której moda na chińszczyznę wyraźnie się ujawniała, była ówczesna sztuka ogrodów. Nowy trend zaczął się najpierw w Anglii, już w końcu poprzedniego stulecia, dziełem Williama Tempie *Garden of Epicurus* (1685), w którym chińska „nieregularność” i „naturalność” (a ściślej świadoma rezygnacja z prób przekształcania zastanego środowiska naturalnego i introwertyczne wtopienie weń wytworów ludzkiego działania) zostały postawione wyżej niż tradycja geometrycznych ogrodów francuskich. Pojawiła się potrzeba zupełnie nowego typu pawilonów ogrodowych, maleńkich, w sposób przemyślany „zagubionych” w otaczającym krajobrazie. Nazwano je umownie altanami chińskimi, a ich wzorce zebrał i skodyfikował, ilustrując to odpowiednimi rycinami, William Chambers w *Designs of Chinese Buildings...* (1757). *Jednakże „chińskość” tych budyneczków trzeba rozumieć wyłącznie metaforycznie.* Były to w rzeczywistości twory całkowicie eklektyczne, łączące elementy chińskie (najczęściej wystające daszki przypominające pagody), mauretańskie (na przykład ornament plecionkowy), tureckie (struktura kiosku), a także klasyczne a nawet pseudogotyckie. Co więcej, historycy sztuki sygnalizują możliwość pośrednictwa tureckiego w przejmowaniu przez Europę elementów chińskiej architektury, o czym wspominaliśmy już wcześniej przy okazji opisu stambulskiego Seraju. W przypadku altan chińskich wzorcem miałyby być jakoby słynna studnia Ahmeda III u wrót Topkapı Sarayı, zbudowana w 1728 roku.³⁷ Sprawa nie rysuje się jednak jednoznacznie. Tak naprawdę ewentualna „chińskość” studni Ahmeda III także ogranicza się wyłącznie do daszków, które zostały nałożone na klasyczną strukturę sebil - tureckiej fontanny do picia wody. Co więcej, styl ówczesnej sztuki tureckiej: Lale Devri („Okres Tulipana”) pozostaje pod wyraźnym wpływem europejskiego rokoka, głównie francuskiego. W 1720 roku gościło we Francji wysłane przez Ahmeda III oficjalne, wielkie poselstwo, a dyplomaci tureccy, oczarowani sztuką regencji, zabrali ze sobą do swojego kraju liczne plany pałaców, ogrodów i wzorów dekoracyjnych.³⁸ Nie można więc wykluczyć, iż w pierwszej połowie XVIII wieku to wcale nie my przejęliśmy chińszczyznę od Turków, tylko oni od nas.

Bardzo wczesnym świadectwem, jak się wydaje, owych przemian w ówczesnej sztuce ogrodów, jest wiersz Elżbiety Drużbackiej: *Opisanie Reytyrady Księżnej*

Por. Z. Żygulski jun., *Sztuka turecka*, Warszawa 1988, s. 105.
Tamże, s. 106.

Lubomirskiej, poświęcony prawdopodobnie parkowi Urszuli z Branickich Lubomirskiej koło Głogowa w pobliżu Rzeszowa.³⁹ Poetka błądząc po nim najpierw w bukszpanowym labiryncie, później alejami „ciemnym ligustrem sadzonymi”, przebywając kolejne mostki nad strumieniami, natrafia w końcu na ukrytą w pejzażu chińską altanę: „domek, własne pieścidełko, / godne schowania w szafkę, czy pudełko”. Utwór autorki *Fabuły o księżęciu Adolfie* jest tym bardziej godny uwagi, iż zachowane u nas tego typu obiekty są późniejsze i pochodzą z drugiej połowy XVIII wieku. Są to zresztą budowle dość mocno różniące się między sobą. I tak pawilon chiński zbudowany przez Wielopolskich w parku w Żywcu jest murowany, stosunkowo obszerny, piętrowy, na planie ośmiokąta, tyle że o pagodowym dachu, rynnach zakończonych smoczymi łbami i przyozdobiony lampionami wiszącymi na narożnikach pokrycia dachowego. Altana chińska nieopodal pałacu Czartoryskich w Puławach z lat sześćdziesiątych XVIII wieku jest też murowana ale znacznie mniejsza i przez to, że parterowa, bardziej przysadzista, zbudowana w kształcie sześcioboku. Z kolei w Jabłonie pod Warszawą w 1782 roku Szymon Bogumił Zug wystawił dla brata króla, wtedy jeszcze biskupa płockiego, Michała Jerzego Poniatowskiego, drewniany kiosk chiński, na planie kwadratu, otoczony podcieniami, z ażurową galeryjką na górze i chińskim smokiem owiniętym wokół strzały wieńczącym całość. Zdecydowanie najciekawsza jest najpóźniejsza, bo z lat 1806–1812 pochodząca, altana w parku wilanowskim. Została wzniesiona dla konesera sztuki, w tym wybitnego kolekcjonera dzieł Dalekiego Wschodu i znawcy przedmiotu, Stanisława Kostki Potockiego, według projektu Piotra Aignera. Przypomnijmy, że Potocki w swym dziele: *O sztuce u dawnych czyli Winckelmann polski* (1815) poświęcił osobną część Chinom i Japonii i jest to najbardziej twórczy i oryginalny fragment tego tekstu. Konstrukcja z Wilanowa jest właśnie altaną ogrodową – wolnostojące kolumny wspierają chiński dach z latarnią. Całość została pokryta polichromią tramie imitującą chińskie wzory. Podobnie jest z witrażami wypełniającymi latarnię. W sumie jednak wypada stwierdzić, że w wieku XVIII za chińską altanę mógł uchodzić właściwie niemal każdy mały budynek, byleby posiadał jakiś dodatek, kojarzący się z owym odległym „Państwem Środka”.

Obok „chinoiserii” rokoko europejskie chętnie korzystało również i z innych motywów egzotycznych, które już w pełni zadomowiły się w sztuce poprzedniego stulecia. Były to „singerie” (małpy bawiące się wśród gałęzi drzew) i palmy (motywy ułożone z liści palmowych). W tym ostatnim przypadku przekształciły się one w pierwszej połowie XVIII wieku w pomysł zastąpienia całych kolumn przy-

ściennych imitacjami palm. Zachowały się (niezrealizowane) projekty Efraima Schroegera, który w ten sposób chciał wyposażyć aż trzy reprezentacyjne sale Zamku Ujazdowskiego podczas przebudowy dla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Tego typu wnętrza, ale, co ciekawsze, zrealizowane z autentycznych palm, znajdujemy w *Historii chrześcijańskiej księżny Elefantyny Eufraty* Elżbiety Drużbackiej, co nie dziwi, wszak jest to powieść egzotyczna:

„Wprowadził posłów z salę, z palm młodych plecioną
Oliwnemi gałęzmi z wierzchu zasklepioną;
Stółki, krzesła, kanapy, porobione z darnia
W środku z winnych liści wisząca latarnia.”

Utrzymywanie czytelnika w niepewności co do tego, czy ma do czynienia z wytworami cywilizacji, czy też raczej natury – jest tutaj zabiegiem całkowicie świadomym, co więcej, wynika, jak się wydaje, z trafnej interpretacji poetki wysiłków czynionych przez sztukę rokoka, aby dworską teatralność barokowej manieri zmienić na styl bardziej „naturalny”. Zastąpienie przy zabudowie ścian wnętrz ciężkich porządków architektonicznych lekkimi płycinami (panneau), będącymi bądź to lustrami, bądź to boazeriami pokrytymi wiciami roślinnymi, girlandami róż czy palmetami właśnie, miało w efekcie dać nie tylko „konstrukcję odciążoną”, jak to nazwał Philippe Minguet⁴¹, ale także złudzenie naturalnego światła i zatopienia w gęszczu roślinności. Wszak słynny owalny gabinet Johanna Christiana Hoppenhaupta w poczdamskim pałacu Sans-Souci w mniemaniu ludzi rokoka był właśnie do pewnego stopnia kwiecistą ogrodową altaną. To także pewna próba „roztopienia się” człowieka w otaczającym go środowisku naturalnym. Pomimo więc niewątpliwych uproszczeń, dowolności, wręcz nieporozumień, udało się jednak europejskiemu rokoku co nieco uszczknąć z owej postawy kultury Wschodu, wytyczającej zupełnie inną relację pomiędzy człowiekiem a naturą, niż to było przyjęte w naszej tradycji. Chińskie altany, porozrzucane w naszych parkach, aczkolwiek niewiele mają wspólnego z autentycznymi budowlami „Państwa Środka”, to jednak o owej potrzebie ucieczki od dławiącego, europejskiego ekstrawertyzmu przecież świadczą. I może nie jest nawet najważniejsze, czy bezpośredni impuls przyszedł ze strony tureckich kiosków, czy też było to dalekie „echo” cesarskich pałaców chińskich.

Parę słów jeszcze o królu Auguście II. Powszechnie wiadomo, że kontynuował on z powodzeniem staropolskie, wypróbowane metody „uprawiania” egzotyczno-

E. Drużbacka, *Historia [...] Elefantyny Eufraty*, op. cit., s. 177.

⁴¹ Ph. Minguet, *Esthetique du rococo*, Paris 1966 (fragment w przekładzie polskim: „Pamiętnik Literacki”, R. 61: 1970, z. 2).

ści. Na jego dworze przebywali dwaj książęta indiańscy, czterech Maurów, Turcy, Kałmucy. Władca nie tylko organizował egzotyczne maskarady, ale często sam brał w nich czynny udział, przywdziewając na siebie orientalne szaty. Świadczy o tym chociażby zachowany opis inscenizacji z Moritzburga na cześć Aurory von Königsmarck.⁴² Przypuszcza się, że tak zwane „sceny haremowe” Jana Samuela Mocka, które pierwotnie zdobiły Pałac Saski w Warszawie, są właśnie malarską rejestracją tych zabaw kostiumowych na dworze królewskim.⁴³ Zainteresowanie egzotycznością Augusta II było jednak znacznie poważniejsze. Świadczy o tym chociażby Pałac Japoński w Dreźnie, przeznaczony na olbrzymi zbiór japońskiej porcelany, świadczy zorganizowana na jego rozkaz ekspedycja naukowa do Afryki, która wyruszyła w 1731 roku, aby zbierać rzadkie okazy zwierząt, roślin i minerałów.⁴⁴

Tak więc obok „starego” - „nowe” obok „nowego” - „stare”, tak już było w pierwszej połowie XVIII wieku również z egzotycznością.⁴⁵ I o ile ówczesna Polska w sposób istotny nie zbliżyła się jeszcze do kultur i religii innych kontynentów (może z wyjątkiem orientu tureckiego, w dużym stopniu zasymilowanego już przez sarmatyzm - pomimo licznych oporów natury ideologicznej i religijnej) to jednak poczyniła spore kroki w kierunku Europy Zachodniej. Kariera motywów egzotycznych w późnym baroku w sposób wydawałoby się paradoksalny jest świadectwem europeizacji naszego kraju, europeizacji, która zaznaczyła się jeszcze przed objęciem tronu przez Stanisława Augusta Poniatowskiego.

⁴² Por. J. Staszewski, op. cit., s. 60-61.

⁴³ Por. M. Karpowicz, op. cit., s. 70-71.

⁴⁴ Por. J. Staszewski, op. cit., s. 26, 33.

⁴⁵ P. Buchwald-Pelcowa, *«Stare» i «nowe» w czasach saskich*, w: *Problemy literatury staropolskiej*. S. 3, red. J. Pelc, Wrocław 1978, passim.

Pomiędzy relacją poselską a poematem podróżniczym

W 1706 roku w Wilnie ukazało się drukiem trzecie wydanie *Przeważnej legacji...* Samuela Twardowskiego. Wydawca, jezuita i teolog Andrzej Narewicz, ofiarował w swej przedmowie edycję księciu Michałowi Serwacemu Wiśniowieckiemu. Nie dziwi to zupełnie, gdyż pierwodruk (w 1633 r.) sam Samuel Twardowski dedykował jego antenatowi, Januszowi Wiśniowieckiemu, który z racji koligacji rodzinnych i herbowych był dziedzicem olbrzymiej fortuny Zbaraskich. Rzecz w tym, że Michał Serwacy sam był poetą, twórcą między innymi ciekawego zbioru elegii pokutnych (*Quinque psalmi in detentione Głuchoviensi compositi*), *Historii ludu Bożego*, *Żywota św. Jana Nepomucena* czy też przekładu *Medytacji* Pawła Segnerego.¹ Narewicz zwraca się do niego w przedmowie jako do znawcy przedmiotu właśnie, poemat Twardowskiego określa mianem „złotej księgi”, wyraźnie licząc, że utwór, pomimo upływu lat, spodoba się księciu - poecie.² Czy tak się w istocie stało - nie wiemy. Natomiast niewątpliwie *Przeważna legacja...* zrobiła ogromne wrażenie na innym pisarzu tych czasów, nauczycielu retoryki i poetyki z kolegium jezuickiego w Samborze, Franciszku Gościeckim, bliskim zaufanym wojewody mazowieckiego, Stanisława Chomentowskiego, w którego orszaku poselskim, jako kapelan, był w latach 1712 - 1714 w Turcji.³ Efektem tej podróży, ale również z pewnym stopniem lektury poematu Twardowskiego, stał się utwór: *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego [...] od Najjaśniejszego Augusta II [...] do Achmeta IV [!] [...]przez lata 1712, 1713, 1714 odprawione...* wydane już pośmiertnie (Gościecki zmarł w 1729 roku) we Lwowie w 1732 roku spod pras drukarni jezuickiej. I znów wypada zacząć od sprostowania

¹ Postać i twórczość Michała Serwacego Wiśniowieckiego przypomniła Barbara Strzyż-Judkowiak.

Por. B. Strzyż-Judkowiak, *Z kart literatury zapomnianej*, „Ruch Literacki” R. 25: 1984, nr 5-6, s. 395-410.

² Por. S. Twardowski, *Poezye...*, wyd. K. J. Turowski. Kraków 1861, s. 5-6.

³ Wcześniej towarzyszył Gościecki Chomentowskiemu na zjeździe partii saskiej z carem Piotrem I w Żółkwi w 1708 r., później (1717-1718) wyjechał z nim do Rzymu, a jeszcze później (1719—1720) do Petersburga. Była to więc, jak się wydaje, trwała przyjaźń.

ewidentnego błędu tkwiącego w tytule - co, jak zauważyliśmy, stało się niestety złą tradycją tego typu utworów w literaturze polskiej. Stanisław Chomentowski w rzeczywistości jeździł z poselstwem do Ahmeda III, który panował w Turcji w latach 1703 - 1730. Żadnego zresztą „Achmeta IV” [!] Turcy w swojej historii nigdy nie mieli. Utwór Gościeckiego powstał niewątpliwie przed 18 sierpnia 1728 roku (data aprobacji kościelnej), co nie znaczy jednak, że został wtedy właśnie ukończony i że jest „hołdem dla zmarłego” Chomentowskiego, jak chce tego autor pionierskiego studium o tym poemacie, Roman Pollak. Osobiście jestem skłonny sądzić, że *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego...* powstało znacznie wcześniej, być może nawet bezpośrednio po powrocie z Turcji, a później latami przeleżało się po prostu w szufladzie. Gdyby było nawet tylko przerabiane ok. roku 1728, to jest wysoce prawdopodobne, że przy okazji opisów krajobrazu i samej podróży pojawiłyby się jakieś nawiązania i aluzje do późniejszych wyjazdów Gościeckiego do Włoch i do Rosji. Takowych natomiast w tekście całkowicie brak. We wspomnianej przed chwilą pracy Roman Pollak zasygnalizował również samo zjawisko wzorowania się *Poselstwa wielkiego [...] Stanisława Chomentowskiego...* na *Przeważnej legacyi...* Twardowskiego i dał na to dwa przykłady, jeden całkowicie trafny, drugi - również całkowicie - chybiony. Ten pierwszy przypadek dotyczy postaci skrzydlatego Merkuriusza, który jako posłaniec z nowinami fruwa pomiędzy Turcją a Koroną. Tu sprawa jest ewidentna, ale właśnie jedyny to przykład w poemacie Gościeckiego, który jest bezpośrednim naśladownictwem, wszystkie inne są albo twórczymi przekształceniami, albo, jeszcze częściej, próbą znalezienia tylko jakiegoś ekwiwalentu. Jako drugi przypadek zależności od wzorca *Przeważnej legacyi...* podał Pollak „wizerunek jego sułtańskiej mości”, który jest „sułtańską mumią”, stanowiącą przy tym „przyczynę do dziejów karykatury w polskiej sztuce”.⁶ Popełnił tu znakomity badacz literatury aż dwa błędy naraz i trzeba je teraz cierpliwie sprostować. Rzeczywiście Gościecki przy opisie wyglądu Ahmeda III używa metafor „pniaka”, na którym powieszono ubranie, czy nawet (mało wybrednie) „martwego trupa”, ale nie czyni tego bynajmniej z satyrycznego zacięcia - chce tylko obiektywnie opisać reguły ceremoniału dworskiego obowiązującego w czasie audiencji w Arz Odasi. Pisaliśmy już o nim

⁴ Por. R. Pollak, *Zapomniany poemat*, w: *Wśród literatów staropolskich*. Warszawa 1966, s. 517. Stanisław Chomentowski zmarł 1 września 1728 roku. Wydaje mi się dziwne, aby Gościecki, w sytuacji gdy jego mecenas leży na śmiertelnym łożu, pośpiesznie wykończył utwór. Mówiąc brutalnie, odczekałby jeszcze tych kilka dni, aby do tekstu dodać odpowiednie ramy funeralne, tak jak to właśnie uczynił Twardowski w przypadku Krzysztofa Zbaraskiego.

⁵ Tamże, s. 519.

⁶ Tamże, s. 519-520.

częściowo wcześniej, teraz dodamy, iż mówić i poruszać się (w tym odbierać listy od króla i sejmu) wolno było tylko wielkiemu wezyrowi. Sam cesarz siedział nieruchomo, zastygły, frontalnie do wezyrów a bokiem do delegacji poselskiej. Dopiero na sam koniec wypowiadał jedno zdanie. Było to pytanie o zdrowie króla jegomości. Tego rytuału nie wymyślili zresztą sami Turcy - przejęli go po prostu od cesarzy bizantyńskich. Zarówno Gościecki, jak i inni uczestnicy polskich poselstw, oglądali zresztą w Konstantynopolu słynną, jak już wspominaliśmy, „Kolumnę Arkadiuszową” (w rzeczyw. obelisk słoneczny Tutmosisa III), gdzie na cokole w płaskorzeźbie oddano sceny odbierania hołdu przez Teodozjusza Wielkiego (ojca Arkadiusza) w takiej właśnie rygorystycznej pozycji frontalnej. Być może i to wspomnienie było dla jezuity z Sambora momentem inspirującym. W każdym razie trudno jego opis uznać po prostu za karykaturę. Jeszcze trudniej dopatrzeć się w nim wpływu *Przeważnej legacyi...* z tej prostej przyczyny, iż orszak poselski Krzysztofa Zbaraskiego miał do czynienia z przypadkiem szczególnym, a ściślej, z sułtanem szczególnym. Albowiem Mustafa I Szalony był rzeczywiście szalony, czy też miał potężne „szumy w głowie”, jak to dyskretnie podpowiadali Polakom tureccy dyplomaci. Nie było innego wyjścia, toteż Turcy przed samą audiencją, aby zapewnić pożądaną „frontalność”, wiazali swego cesarza (w sposób dyskretny, acz stanowczy) sznurkami, co i tak niewiele dawało, a co od razu bys-
trze wypatrzył nasz Samuel Twardowski:

„I tedy gdy już książę podług obyczaj,
U szatej jego złotej dotykał się kraju;
Żeby w czym niedostatniej nie wydał natury,
Subtelny na urząd związany był sznury.
Przeto jako królewskie i listy i chęci
Książę mu ofiaruje, zarazem się kręci
I ramiony pracuje; ani go uwodzi
Słodki język, który miód, i nektar przechodzi.
Czego Dziurdzi postrzeczysz, żeby przestał prosi.”⁷

Nie da się ukryć, że takie „pracowanie ramionami” (skądinąd całkiem zrozumiałe ze względu na fakt związania) w przypadku monarchy podczas oficjalnej audiencji uraga jednak wszelkim normom etykiety dworskiej, nawet w jej najbardziej „azjatyckim” wydaniu, na co jednak dyplomaci polscy i tureccy ze zrozumieniem i zgodnie „spuścili zasłonę”. Obrazek Twardowskiego jest oczywiście zabawny, trudno go jednak także uznać za karykaturę, bo przecież ma poeta cały czas świa-

⁷ Tekst według wydania: S. Twardowski, *Przeważna legacya [...] Krystopha Zbaraskiego...*, wyd. 2, Kraków 1639, s. 136-137.

domość, że opisuje człowieka chorego. Skoro już o karykaturalności mowa, to jest oczywiście w *Przeważnej legacyi*... jej przykład wspaniały i soczysty. Dotyczy on jednak wielkiego wezyra Giurgiu paszy i wcale nie jest związany z zastygłą „frontalnością”:

„W ogromnym tedy siedział niewdzięcznik on czubie,
W sobolij by Lucyper odąwszy się szubie;
Oczy mu świdrem poszły, a twarz maglowana,
Jako w ogniu świeci się miedź polerowana.
Kto widział Radamanta, jako gdy przed piekłem
Dusze sądzi przekłete, wzrokiem toczy wściekłem;
Gęba, i nos klisterą jakoby rozdęty,
A u rydzej brody wąs miąższy i pomięty.
Czoło rugi zdzymają, i twarz starożytną,
A chropawe jagody piernikiem mu kwitną,
Na łonie trzyma brzydkim tablicę kamienną,
Wieczny wyrok niosącą i śmierć nieodmienną.
Nie inakszych Dziurdzi był oczu i urody;
Oprócz że ani wąsów, ani miał i brody;
Rzezany brzydki trzebień, i długo wątpimy,
Onegoli, jakąli maskarę widzimy.”

Opis jest niewątpliwie majstersztykiem. Jego plastyczność i dosadność może stanowić wizytówkę osiągnięć poezji barokowej w dziedzinie ekspresji. A jednak pozostawia on czytelnika w pewnym stanie zakłopotania. Bo jak to właściwie jest? Podobny ten Giurgiu pasza do mitologicznego Radamantysa czy też nie? Nie ma przecież ani brody ani wąsów, a świdrujący wzrok to trochę mało. Gdzie my właściwie jesteśmy? W Konstantynopolu, na Krecie, w Hadesie? Potrzeba asymilacji jest tak silna, że za wszelką cenę chce wtłoczyć coś nowego (po raz pierwszy widziany obraz tureckiego dygnitarza) w znany sobie fragment kultury śródziemnomorskiej (mitologii). I nie dba nawet przy tym o to, czy jedno do drugiego rzeczywiście pasuje.

Wróćmy jednak do Gościeckiego. Przy bliższym oglądzie okazuje się, że jego poemat aż się roi od nawiązań do *Przeważnej legacyi*..., ale są one inteligentne, a sam pisarz nigdy nie daje się bezpośrednio „złapać za rękę”. Przebiegają one zresztą różnie na różnych poziomach tekstu. Niekiedy dzieje się to nawet prawem kontrastu. I tak rozpoczyna swój poemat Twardowski ładnym przywołaniem muz sarmackich, jak na epika zresztą przystało:

„Gdzieżby muze sarmackie doszły takiej ceny,
 Żeby mogły ukoić gładkimi kamieny
 Serca zapamiętałe mieszkańców podziemnych...”⁹

Natomiast Gościecki na początku *Poselstwa wielkiego* [...] *Stanisława Chomentowskiego*... daje w to miejsce obraz mitologicznych furii:

„Wiek mijał po dziesiątym siódmym, jako chciwe
 Na państw zgubę furie, stosy zapalczywe,
 W sercach Polskich wznieciwszy, wszystkie wskroś zmieszały
 Ludzkości i braterstwa prawa...”¹⁰

Nawiązanie jest oczywiste, dodatkowo jeszcze podkreślone tym, iż zarówno w jednym jak i w drugim przypadku postaci mitologiczne oddziałują na serca: muzy sarmackie miękczą serca Plutona i Prozerpiny, furie rozpalają nienawiść w sercach Polaków. Nie da się jednak ukryć, że umieszczenie akurat furii w części inwokacyjnej struktury epickiej na pierwszy rzut oka wydaje się dziwaczne, a nawet niestosowne. Dopiero po chwili zaczynamy rozumieć intencje poety. Przechodzi bowiem Gościecki do opisu kosmaru wojny północnej, przy czym najbardziej dotkliwe są dla niego nie zniszczenia materialne (choć ich rozmiarów nie ukrywa), ale przede wszystkim spustoszenia moralne – ów wielki narodowy kac i zniesmaczenie wywołane wewnętrzną przepychanką od sasa do lasa.

Owo poczucie dyskomfortu wewnętrznego towarzyszy mu zresztą do ostatniej stronicy poematu. W tym samym czasie co Chomentowski i Gościecki na terenie Turcji przebywali również polscy zwolennicy Leszczyńskiego i Karola XII (który po klęsce połtawskiej schronił się w Benderach). Nazywa ich poeta „emulami” (od emulacji – M. P.). Zetknął się z nimi bezpośrednio tylko raz, na chwilę, zaraz po przekroczeniu granicy z Hospodarstwem Mołdawskim:

„[...] i w zarosłe błonia
 Już wjechał Wołoszczyzny; gdzie w bocznej ustroni
 Mineliśmy emulów kilkadziesiąt koni;
 Którzy tam, dosyć lichej przy płotach wioszczyzny,
 Nie wiem zjakiej zalegli szalaśże przyczyny.”¹¹

⁹ Tamże, s.

¹⁰ Tekst według wydania: F. Gościecki, *Poselstwo wielkie* [...] *Stanisława Chomentowskiego*..., Lwów 1732, s. 1.

¹¹ Tamże, s. 47.

Jednak przez cały okres bytności w państwie osmańskim, zarówno do Gościeckiego jak i do całego orszaku Chomentowskiego, co chwila napływały wieści o działaniach i knowaniach „emulów”, mających na celu zdyskredytowanie polskiego poselstwa. A była to misja bardzo trudna, znacznie trudniejsza niż w czasach Krzysztofa Zbaraskiego. Chomentowski miał za zadanie powstrzymać Ahmeda III przed agresją na Polskę, do której nakłaniał go Karol XII i „emulowie” właśnie (chcąc ponownie odsunąć od władzy Augusta II) i do której sułtan już zarządził mobilizację. I nie wiedział już naprawdę nasz jezuita z Sambora, jako Polak i chrześcijanin, czy ma owych „emulów” nienawidzić jako wrogów politycznych, czy też współczuć im jako rodakom, których na obczyźnie spotkał srogi los. Wielu z nich bowiem zmarło na zarazę, wielu stało się obiektem łupieżczych napadów—a on zmuszony był to wszystko opisać.¹² Dlatego też chciał się poskarżyć swemu czytelnikowi już na samym początku. Twardowski mógł jeszcze marzyć o muzach—jemu pozostały rzeczywiście jedynie furie.

Znajdujemy również w *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego*... takie przypadki, kiedy Gościecki stara się jakby dokończyć to, co zostało zapoczątkowane w tekście *Przeważnej legacji*.... Dotyczy to szeregu zabiegów natury formalnej. Dla przykładu. Wspominaliśmy już o tym wcześniej, że Twardowski ma tendencję do wypełniania swojej wizji orientu tureckiego dużą ilością postaci i wątków mitologicznych, utartych alegorii i symboli. Tak też oznacza cykl dobowy - przy pomocy konwencjonalnego obrazu powozu Faetona, który to się z morza wynurza, to znów w nim na wieczór ponownie pogrąża. Żeby jednak nie znudzić tym czytelnika, w kolejnych „odsłonach” dodaje autor *Dafnidy* coraz to nowe uzupełnienia, najpierw odnośnie samych ognistych rumaków: a to grzebanie kopytem, a to „puchanie” nozdrzami na skutek porannej rosy. A gdy i tego nie stało, wpada na pomysł, że słoneczne ogiery można „zaprzęgać” i „wyprzęgać” z rydwanu, jak w tym, ładnym zresztą, obrazku stambulskiego wieczoru:

„[...] Namdlone wtym konie
Z karoce Hiperyon wyprzęże złocony,
Na swe miejsce z Erebu przyzwawszy Latony.
Milczy świat, krom zwyczajnej kapedzijów warty,
Ci jak zajdzie mgłą wieczór, i Stamboł zawarty;
Z pochodniami ciekają...”¹³

Otóż powyższe przedstawienie postanowił Gościecki jednoznacznie „pchnąć” w kierunku konstrukcji konceptystycznej, żartując sobie przy tym dyskretnie z

Por. tamże, s. 16-17.

S. Twardowski, op. cit., s. 111.

wyczerpanej już najwyraźniej pomysłowości autora *Władysława IV*. Dla niepoznaki jednak i zmylenia czytelnika sam obrazek umieścił nie w Konstantynopolu, ale we Lwowie, skąd wyruszało poselstwo Chomentowskiego:

„Już Febus złotogrzywe wykiełznywał cugi,
Gdy swoje kiełznać kazał poseł, na marsz długi.
W kontr, prawie z słońcem idąc gdy to ku zachodu,
On słońca godną karoc kieruje ku wschodu,
Lwowuć się zdało, że dwa słońca na zachodzie
Widzi, zwyczajne jedno, drugie w wojewodzie.”¹⁴

Wszystko się pomieszało, i konie, i karoce, i słońca. Ale właśnie o to Gościeckiego chodziło. Pomimo momentów żartobliwego dystansu tak naprawdę jezuita z Sambora podziwia Twardowskiego – zazdrości mu przede wszystkim wspaniałej, malarskiej (w stylu Rubensa) wyobraźni poetyckiej. Operowanie barwami lokalnymi, nastrojami barwnymi, oświetleniem (naturalnym i sztucznym), konturem ale i plamą, poczuciem przestrzeni i perspektywy, jej głębią; umiejętność pokazywania tłumu, różnych przejawów ruchu, nakładania się dźwięku na obraz – całą tę maestrię poezji autora *Dafnidy* wykazała swego czasu w swej książce Róża Fischerówna, konsekwentnie adaptując kategorie Wólfllina dla potrzeb badań literackich. Dodajmy, że *Przeważna legacya...* okazała się bodaj czy nie najczęściej przywoływanym przez badaczkę utworem.¹⁵ Ów „rubensizm” Twardowskiego szczególnie dobre efekty daje w scenach zbiorowych, uroczystych wjazdów, powitań – można wtedy kontrastować barwy ubiorów i sztandarów, wychwytywać refleksy świetlne na zbrojach i tarczach, rejestrować ruch przetasowujących się szyków konnych, rozkoszować się przestrzenią i krajobrazem... i, co najważniejsze, wszystko to można robić naraz. Małym arcydziełem tego typu obrazowania w *Przeważnej legacyi...* jest niewątpliwie scena uroczystego powitania orszaku Zbarskiego przez hospodara mołdawskiego, Tomszę. Przypomnijmy ten znany fragment:

„Nadjeżdżamy ku Jassom, gdzie stał niedaleki,
W onej znowu hospodar armaturze lekkiej.
Nad nim carska chorągiew wiesza się zielona
Z ottomańskim miesiącem, i druga czerwona
Ziem i krajów wołoskich¹⁶, ogniem pryska po niej

¹⁴ F. Gościecki, op. cit., s. 37.

¹⁵ Por. R. Fischerówna, *Samuel Twardowski jako poeta barokowy*, Kraków 1931, passim.

¹⁶ Twardowski, podobnie jak Gościecki, Mołdawię nazywa Wołochami, a właściwe Wołosy – Multanami (M.P.).

Żubrzy łeb, otoczywszy dwieście bojar koni.
 Bieli się od opończy i hab zgraja ona,
 Jasny dzień i twarz wdzięczną łącz Hiperyona;
 Naszych zaś świetne sagi i od złota rzędy,
 Po polach przeźroczystych niecą łuny wszędy."¹⁷

Pełnię wyrazu malarskiego tego opisu wykazała już wspomniana tu przed chwilą Róża Fischerówna¹⁸, Claude Backvis z kolei, w swoim znakomitym studium o poezji barokowej, przy pomocy drobiazgowej analizy wykazał, iż w powyższym fragmencie mamy do czynienia w istocie ze świadomym i perfekcyjnym potęgowaniem efektów plastycznych przy pomocy wirtuozerskiego operowania prozodią i składnią.¹⁹

W *Poselstwie wielkim* [...] Stanisława Chomentowskiego... mamy oczywiście paralelną „pompę z hospodarem” (tak to dosłownie Gościecki nazywa), tym razem z Maurokordatym, ale sam opis jest zaskakująco zdawkowy i mało plastyczny.²⁰ Właściwą bowiem emulację z wzorcem *Przeważnej legacyi*... i tym razem Gościecki ukrył dla niepoznaki w opisie wyjazdu orszaku ze Lwowa:

„Gęste zatym pochodnie w ulicach stanęły,
 Które (tak się widziało) dzień prawie wróciły.
 Ludzi po oknach pełno, gminem się ulice
 Pospółstwa napełniły, dachem kamienice
 Dworność młodszych dźwigają wszędzie krzyk i wrzawa,
 Niechaj go Bóg prowadzi, niechaj Bóg przy nim stawia.
 Tymczasem pięknym szykiem ta się pompa toczy,
 Dzielnie konie skrzą bruki, przerażają oczy
 Szkliste flinty, gwardyi, idąc na odwodzie,
 Jak gdy mróz niebo w nocnej wyiskrzy pogodzie.”²¹

Wyższy stopień trudności (w porównaniu z *Przeważną legacją*...), jaki sobie założył Gościecki, polega na tym, że scena jest przecież nocna, a to właśnie światło zostało wybrane na główny środek artystycznego wyrazu. Toteż perfekcyjnie wychwytuje się jego najdrobniejsze ziarenka, odbłaski na bruku, na lufach niesionych przez żołnierzy strzelb. Obraz jest rzeczywiście „wyiskrzony”. Do tego dochodzi nienaganne operowanie tłumem, ruchem i wesołym zgiełkiem. Przy czym tłum po-

S. Twardowski, op. cit., s. 40.

¹⁸ R. Fischerówna, op. cit., szczególnie s. 43.

¹⁹ C. Backvis, *O niektórych podstawowych cechach poezji barokowej w Polsce*, w: *Renesans i barok w Polsce*, Warszawa 1993, s. 16-18.

²⁰ Por. F. Gościecki, op. cit., s. 50.

²¹ Tamże, s. 38.

równawczym wydaje się tu nie tyle malarstwo Rubensa, co Rembrandt, a szczególnie jeden jego obraz, słynny *Wymarsz strzelców* (1642 r.) z amsterdamskiego Rijksmuseum. Osobiście wcale bym nie wykluczał nawet bezpośredniej inspiracji. Jak pamiętamy, w opisach z Konstantynopola Gościecki w sposób całkowicie jawny posługuje się techniką malarstwa wedutowego. Musiał się chyba nieźle znać na tej dziedzinie sztuki.

Już powyżej przedstawiony materiał skłania do wniosku, iż mamy tu do czynienia nie tyle z próbą bezpośredniego naśladowania *Przeważnej legacyi...* co przede wszystkim z pewną „grą”, jaką prowadzi Gościecki ze swoim czytelnikiem, u którego to właśnie znajomość poematu Twardowskiego jednoznacznie zakłada. Że tak jest w istocie, przekonuje bardzo obszerna w utworze jezuitę z Sambora sfera specjalnie podtrzymywanej „niepewności”. Polega to na tym, że Gościecki sam jakby naprowadza na trop Twardowskiego, ale jednocześnie robi to tak, że nie możemy wykluczyć też przypadkowej zbieżności. Oczywiście raduje się przy tym naszą dezorientacją. To zdecydowanie najobszerniejsze pole wzajemnych relacji pomiędzy obydwojema tekstami. Tu tylko ograniczymy się do dwóch na to przykładów.

Wskazywano już na wulgarność „kawału” z kartami w *Przeważnej legacyi...*, na jaki pozwolili sobie uczestnicy poselstwa Zbaraskiego w stosunku do janczarów przydzielonych im jako eskorta. Warto może jednak przybliżyć kontekst kulturowy zaistniałej sytuacji, tym bardziej że nie pokrywa się on w pełni z wytłumaczeniem, jakie daje w tym momencie sam poeta. Jak pamiętamy, nasi „towarzysze”, grając na pięterku stambulskiej kwatery w karty, dla fantazji (szczególnie ci, co przegrywali), od czasu do czasu co poniektóre podarte wyrzucali przez okno. Po pewnym czasie ze zdumieniem spostrzegli, że pełniący na dole wartę janczarowie podnoszą te karty z ziemi i z szacunkiem całują. Od tej pory nasi rodacy wyrzucali już karty odpowiednio „czemsi zafarbowane” (czym - można się domyśleć) z rechem czekając na moment pocałunku. „Spuśćmy zasłonę” na to sztubackie zachowanie naszych „dyplomatów”. Dla nas znacznie ważniejsze są pobudki kierujące postępowaniem Turków. Twardowski tłumaczy to tak:

„Skarżą się na swejwolą (znaleśli się może,
Większa kiedy), gdy papier na czym imię boże
I praw jego Alkoran spisany najpierwy,
O brzydkie się gaurskie ocierać ma ścierwy?”²³

Por. C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1976, s. 303.

S. Twardowski, op. cit., s. 161.

Ma oczywiście rację autor *Dafnidy* wskazując na niezwykle szacunek, jakim kultura islamu otacza Słowo - Logos, również w jego tekstowym zapisie. Wspominaliśmy już o tym wcześniej przy okazji inskrypcji koranicznych w meczetach. W tym przypadku jednak chyba chodziło o coś innego. Przypomnijmy, że do dnia dzisiejszego wśród muzułmanów wielką popularnością cieszą się amulety, które mają zabezpieczyć przed działaniem „złego oka”. Otóż te amulety wykonane są właśnie z papieru. Oprawia się je w skórę i nosi na szyi, zaszywa w ubranie lub bieliznę, czasami moczy w wodzie, którą się następnie wypija, a sam amulet spala. Niektóre amulety mają na sobie zapisane wersety Koranu lub cytaty ze średnio-wiecznych hadisów, jednak zdecydowana większość zawiera magiczne znaki, cyfry i symbole, naniesione tam przez wykonawców amuletów - ludzi obdarzonych „specjalną łaską”. Skoro teraz sobie uprzytomnimy, że sarmaci z poselstwa Zbarskiego wyrzucali przez okno raczej nie asy i króle (bo te „biły”), ale plichty, jest wysoce prawdopodobne, że janczarzy myśleli, iż mają do czynienia właśnie z amuletami, tym bardziej, że i format by się tu zgadzał.

Przejdźmy teraz do poematu Gościeckiego. Otóż i tu ze zdumieniem natrafiamy na fragment, który jest także opisem „kawału” zrobionego janczarom, innego, choć tak samo niewybrednego. Jest to tym razem „kawał” z wiatrówką.²⁴ Otóż taką broń (Gościecki nazywają: „pneumaticam”), stanowiącą absolutną nowinkę techniczną, posiadał jeden, nie wymieniony z nazwiska, z uczestników poselstwa Chomentowskiego. Zorientował się, że Turcy otaczają przyjaźnią i estymą ptaki, mniemając, że mogą w nich czasowo przebywać dusze ich „kadyń” (tj. gospodyń, kobiet - M. P.). Toteż nasz rodak zwykł był się zaczynać na pięterku hanu, gdzie kwatrowało poselstwo i stamtąd zestrzeliwać ptaki, ale tak, aby upadały pod nogi pełniącym wartę janczarom. Ci, nie słysząc huku broni palnej, zdeorientowani rozglądali się po niebie. Podobno właśnie to miało być śmieszne. Nie mamy oczywiście żadnych podstaw, aby powątpiewać w autentyczność opowiedzianej przez Gościeckiego historyjki, z drugiej strony jednak poeta ostentacyjnie wykorzystuje tu, tak samo jak Twardowski, formę rubaszej gawędy, a co najważniejsze, całość kończy dokładnie tak samo. Janczarzy za którymś razem jednak się orientują, składają skargę na Polaków u swoich przełożonych, ci interweniują u posła, poseł ruga (bo musi) swoich podwładnych, puszcza przy tym jednak porozumiewawczo oko, wszyscy się świetnie bawią... a i rewanż za Cecorę, czy Kamieniec Podolski zostaje wzięty. I teraz nie wiadomo, czy jest to zwykły zbieg okoliczności, czy też świadome naśladownictwo *Przeważnej legacyi...*, czy też było po prostu tak, że robienie „kawałów” janczarom stanowiło „modus vivendi” wszystkich polskich poselstw w Turcji. Nie wiadomo!

Przykład drugi. Spory fragment początkowy *Punktu III Przeważnej legacyi...* wypełnia drobiazgowy opis uroczystego wjazdu poselstwa Zbaraskiego w mury Konstantynopola.²⁵ Twardowski dokładnie przedstawia formację po formacji: węgierska piechota, tabor, jazda polska, sam poseł i „osób wybór”, giermkowie niosący panoplia, „młódź” i strzelcy zbarascy na końcu. Za każdym razem opisuje się szczegółowo uprząż, ubiory i rodzaj uzbrojenia. Szczerze mówiąc trochę to nużące – aby jednak nieco autora *Dafnidy* usprawiedliwić, przypomnijmy, że było to odbiciem poniekąd rzeczywistych okoliczności powstania tekstu. Zbaraski autentycznie ogromną wagę przywiązywał do takiego uroczystego wjazdu i na pozwolenie takowego długo i usilnie u strony tureckiej zabiegał.²⁶ W poemacie Gościeckiego nie mamy co prawda takiego opisu wjazdu poselstwa polskiego w mury Stambułu, w to miejsce jednak jezuita z Sambora daje aż dwa odpowiedniki po stronie tureckiej, obydwie w adrianopolskiej części poematu. Jest to opis orszaku cesarskiego udającego się na uroczyste nabożeństwo do meczetu Selimiye podczas święta bajramu i niedługo potem, nieco mniej rozbudowany, zapis przemarszu pułku kairskiego przez miasto. I, abyśmy nie byli całkowicie pewni, że to tylko jakaś przypadkowa zbieżność, Gościecki wyraźnie zadbał o to, aby sama technika opisu, a przede wszystkim stopień jego szczegółowości, były identyczne jak u Twardowskiego. Dla próbki zestawmy same czoła orszaków: poselskiego i sułtańskiego.

Twardowski:

„Wprzód węgierska piechota pod ośmią okrytych
Wychodzi dard; od szkofy, i od szabel litych
Znacznie świetna. Środkiem jej w bębny grzmią dobosze,
I na serbskich dymają fojarach szyposze.
Porządnym wozy po nich sprawione taborem
Pod dery czerwonymi, gdzie różno pstrym wzorem
Zbaraskie widzieć herby;...”

Gościecki:

„Kucharzów ze czterdzieści. Delie skórzane
Na nich, z srebra litymi guzami spinane,
Od szyje aż do ziemi. Za pasem łokciowy
Nóż w pochwie srebrnej, od tej wiszą do połowy
Kolan srebrne łańcuchy. Tak gdy się z nich ruszy

²⁵ Patrz: S. Twardowski, op. cit., s. 66-68.

²⁶ Por. L. Podchorodecki, N. Raszba, *Wojna chocimska 1621*, Kraków 1979, s. 290.

²⁷ Patrz: F. Gościecki, op. cit., s. 154-158 i 159-161.

Który, brzękiem po skórze bliskie razi uszy.
 Janczarowie bez broni, laski tylko mają
 W rękach, które na piersiach złożone trzymają..."

Właściwie użyte tu przed chwilą sformułowanie: „identycznie jak u Twardowskiego” nie jest całkiem adekwatne. Gościecki chce to zrobić tak samo, ale dokładniej. Tego typu przykłady, co dwa ostatnio przedstawione, spotykamy w poemacie co chwila. O opisach występów kuglarzy wspominaliśmy już wcześniej. Odpowiednikiem „ceduły”, ofiarowanej księciu Zbaraskiemu przez franciszkanów z Galaty (jaką była rycina, przedstawiająca archanioła z kopią i „cierpliwą matronę” u stóp której leży leopold „ukrócony”) i zinterpretowanej zgodnie przez całe poselstwo jako symboliczną zapowiedź pomyślnego zakończenia misji,²⁸ są w poemacie Gościeckiego aż dwa takie prognostyki: obraz „tańczącego” gołębia na parapecie okna zamku lwowskiego, który „Podobny być się widzi [...] temu, / Co roszczę do rąk przyniósł oliwną Noemu”²⁹, a później, już w Konstantynopolu, kołujący nad miastem orzeł, który zerwał z głowy zawój muazzinowi nawołującemu do modlitwy z wieżyczki minaretu, co jednomyślnie uznane zostało za zapowiedź: „Że łeb Turków skłoni się, orłowi Polskiemu”³⁰. Przykłady można by mnożyć. W efekcie tego wszystkiego w czytelniku *Poselstwa wielkiego [...] Stanisława Chomentowskiego...* rodzi się dziwne odczucie, iż oto czyta utwór, którego co prawda nie można w żaden sposób uznać za bezpośrednie naśladownictwo *Przeważnej legacyi...*, ale który jest jakby pisany doń „równolegle”, jakby do tej samej, chciałoby się rzec, „partytury”, przy czym poszczególne jej sekwencje wypełnia się materiałem oryginalnym. Jest to jednocześnie ostrzeżenie dla nas, iż pewne opisy i wydarzenia w tym tekście, w których my widzimy jedynie wymiar faktograficzny, dokumentalny – w mniemaniu samego Gościeckiego miały charakter wyznaczników gatunkowych dla nowej formuły poematu podróźniczego, której poszukiwał.

*

Także jedynie „równolegle” do tekstu *Przeważnej legacyi...*, ale bynajmniej nie oglądając się na rozwiązania tam zaproponowane, podejmuje Gościecki na nowo dwie kwestie, z którymi musi się uporać każdy, kto marzy o przekształceniu relacji poselskiej w poemat podróźniczy o prawdziwie epickim rozmachu. Przypomnijmy – jest to wyznaczenie poetyckiej granicy pomiędzy światem „swoim”, bli-

S. Twardowski, op. cit., s. 112.

F. Gościecki, op. cit., s. 34.

Tamże, s. 313.

skim, a rzeczywistością „obcą”, egzotyczną właśnie. Drugie zagadnienie to konieczność poszukiwania tożsamości gatunkowej dla rodzącego się tekstu, który z racji swojej specyfiki treściowej nie mieści się w dotychczasowych genologicznych podziałach. Zaczniemy od pierwszego z tych zagadnień.

Ostra granica między europejską tożsamością a tureckim orientem w *Poselstwie wielkim* [...] Stanisława Chomentowskiego... w sposób jednoznaczny i wyłączny związana zostaje tylko z linią Dunaju. Gościecki, w odróżnieniu od Twardowskiego, rezygnuje całkowicie ze „wzmacniającego echa” tej granicy w postaci powtórzenia rozdziału obu rzeczywistości w momencie przeprawy przez pasmo Bałkanów, jak ma to miejsce właśnie w *Przeważnej legacyi*.... Konsekwencją takiej jednorazowości w dzieleniu świata na „swój” i „obcy” jest konieczność zastosowania środków łatwo czytelnych, bezdyskusyjnie informujących odbiorcę, że oto właśnie już wkracza w krainę egzotycznej rzeczywistości. Zastosowana w *Przeważnej legacyi*... metoda raptownego „zagęszczenia” poetyckiego opisu, aczkolwiek wyrafinowana, mogła się okazać niewystarczająca. Toteż zamienia ją Gościecki na ostry kontrast: zupełny brak opisu - rejestracja bardzo szczegółowa. W praktyce oznacza to, że cały odcinek drogi pomiędzy Jassami a Dunajem jakby w jego poemacie przestał w ogóle istnieć. Brakuje jakiegoś odpowiednika owych skrótowo, ale z wdziękiem odnotowanych przez Twardowskiego małych „multańskich miasteczek”, urokliwych dolin, nad którymi „wiszą z południa siedmiogrodzkie góry”, rzek o brzegach „obfitych w garbuzy i dynie”, przerzuconych nad nimi kamiennych mostów, gdzie „po dnie żółtawym pławią się pienne bawoły”, zamków i fortec: „pamiętek po królu Michale”.³¹ Cała ta droga ujęta zostaje w *Poselstwie wielkim* [...] Stanisława Chomentowskiego... w ramy dosłownie jednego, ogólnikowego zdania:

„Prosty trakt przed się wzięwszy, przez pustego kraju
Z większej części ostatek, a że do Dunaju
Dni kilka droga wzięła, niżesmy w Gałacu
Dociagli, granicznego Wołoszczyzny placu.”³²

Tu, w Gałacz (Galami) nagle wszystko ulega zmianie. Narrator zaczyna drobniawo notować to, co widzi wokół siebie. Co z kolei jest odbiciem przemiany samego Gościeckiego, jako bohatera literackiego napisanego przez siebie tekstu. Na długo zapomina o obowiązkach dyplomatycznych, ani słowem nie napomyka o duszpasterskich - teraz jest turystą, przede wszystkim turystą... który ma wręcz

Por. S. Twardowski, op. cit., s. 46-48.
F. Gościecki, op. cit., s. 58.

obowiązek zwiedzania. Delegacja polska czekała na nadpłynięcie promów z Braiły (Braila; u Gościeckiego: „z Brailowa”), którymi miano się przeprawić na drugi brzeg Dunaju. Był dzień Wszystkich Świętych 1712 roku:

„Aże piękna pogoda nam w te dni służyła
Jak chęć zażyć przechadzki, tak i wczesność była
Więc gdy się na dunajskie spuścim z góry brzegi;
Obaczym wielkich wyzów nie małe szeregi,
Z nich postronkiem za skrzele spięty jaki taki,
Stoi u kołu, jako w obozach romaki.”³³

Za chwilę mamy podany bardzo szczegółowy opis łowienia owych wyzów (bieług) przez tamtejszych rybaków.³⁴ Tego typu rozbudowane obrazy etnograficzno - kulturowe od tego momentu staną się stałym składnikiem poematu Gościeckiego. Sarmaci chodzą po brzegu rzeki. Oglądają inne ryby, szczupaki i karpie wyciągnięte na brzeg i ułożone w stosy. Za chwilę przypływają „z Stambułu gimije” (barki) a na nich figi, daktyle, kasztany, cytryny, pomarańcze. Sarmaci smakują, targują się, w końcu kupują owoce.

„Drugich, owych okrętów misterna bawiła
Sztuka, która szeroki Euxyn przepławiła
Tak dosyć uczyniwszy oczom i gustowi,
Wróciłem, podróżnemu na noc ku domowi.”³⁵

I tak już będzie do końca *Poselstwa wielkiego* [...] Stanisława Chomentowskiego.... Jeżeli wierzyć Gościeckiemu, potrzeba bycia turystą ogarnęła właściwie wszystkich uczestników polskiej delegacji, co jest sygnałem, że mamy tu do czynienia z ogólnoeuropejską, osiemnastowieczną modą, o której już wspominaliśmy. Stawiała ona jednak również pewne wymagania. Toteż członkowie poselstwa Chomentowskiego dokonują na naszych oczach krajoznawczych wyczynów,

Tamże, s. 59.

„Ale wyży, na wędę, fortelem łapają.
Sznur długi na kłęb zwina, i przy wiązą wędy
Tak wyjadana czółnach, i rzucą którądy
Swoją trakt wyży obróć. A tak który żwawie
Wędę połknie, wyda się, po znurzonem spławie.
Toż mu sznurem folgują, a do brzegu sami
Jak mogą najbliższego, łódź pędzą wiosłami,
Tu jak staną bezpiecznie, toż go powodują,
I przy brzegu, do pała, za łeb przycumują.”
Tamże, s. 60.

które ich poprzedników na szlaku, z czasów Otwinowskiego czy Twardowskiego, wprowadziłyby niewątpliwie w stan głębokiego osłupienia. Weźmy dla przykładu Prowadiję (dzisiejsza Bułgaria), miasto, przez które przejeżdżały polskie poselstwa bezpośrednio przed pokonaniem głównego pasma Bałkanów. Pięknie położone w górskiej kotlinie szczyciło się ruinami zamku górującymi na zboczu ponad miastem. Poselstwa przejeżdżały pośpiesznie; relacje fakt ten tylko niekiedy odnotowują jak np. u Taranowskiego czy Otwinowskiego³⁶; nikomu jednak nie przyszłoby do głowy robić tego, na co bez chwili wahania, jak jeden mąż, od razu zdecydowali się uczestnicy orszaku Chomentowskiego:

„Stary piastuje zamek, na kamiennym grzbiecie;
Albo raczej, w ruinach skołatane mury,
I starodawną plantę, obronnej struktury.
Szczupła ścieżka do niego przystęp czyni, którą
Gęsiego postępując, pasować się z górą
Prawie raczką potrzeba. Wkoło pod nim skały
Gładkie, jakby je pod sznur młoty odkowały,
Głęboką czynią fosę, gdzie się gruzi toczą,
Z góry, gdy nie pokryte mury płoty moczą.
Była w naszych niektórych ciekawość nie mała
Która skrzydeł w tę górę jakby im dodała.
Rzucili się jak w zawód, ale od pół drogi
Wrócić musieli nazad, którym słabły nogi.
Drudzy jednak z rzeźwiejszą pasując się siłą,
Przebyli aż do bramy, kładkę, w pół przegniłą.
Lecz nic więcej, w tych pustkach, dworność nie napadła
Krom zbroi kilka, których rdza jeszcze nie zjadła.”³⁷

Istne szaleństwo. Prawdziwy turysta nie może jednak przepuścić takiej okazji. I chciałoby się powiedzieć: jakże to już inna mentalność niż w czasach Taranowskiego i Otwinowskiego, bliższa nam a nie ludziom doby staropolskiej. Można by tak powiedzieć, gdyby nie cień wątpliwości. Nie można przecież całkowicie wykluczyć, że tą samą ścieżką nad przepaścią okrakiem, na złamanie karku wspinali się wcześniej Taranowski i Otwinowski. Nie uważali jednak za stosowne

³⁶ „Potem do Prowadyi, tam zamek grecki na skale wysokiej zburzony stoi.”

A. Taranowski, *Krótkie wypisanie drogi z Polski do Konstantynopola, a stamtąd zaś do Astrachania*.... Tekst według wydania: *Podróże i poselstwa polskie do Turcji*, wyd. J. I. Kraszewski, Kraków 1860. s. 42;

Otwinowski jedynie odnotowuje samą miejscowość: por. [E. Otwinowski], *Wypisanie drogi tureckiej*... . Tekst według wydania: *Podróże i poselstwa polskie do Turcji*, op. cit., s. 10.

³⁷ F. Gościecki, op. cit., s. 71.

o czymś takim głośno mówić. Gościecki wręcz się z tym obnosi. I po tym właśnie poznajemy rasowego turystę.

Ta zmiana postawy, zaistniała wraz z granicą Dunaju, ma kapitalne znaczenie dla samej warstwy narracyjnej poematu jezuity z Sambora. W efekcie tego drugi brzeg tej samej rzeki został potraktowany na zupełnie innych prawach. Wszystko okazuje się tu ważne. Toteż Gościecki kolejno opisuje: nadbrzeżne szuwary nad Dunajem, pierwsze napotkane wiejskie chałupy („Domy niskie, i szczupłe, a jedna izbina / Cały czyni budynek...”), później „zarosłe burzanem równiny”, wyjaśniając przy tym przyczyny małej ilości pól uprawnych na tych ziemiach.³⁸ Tak docieramy do wsi Kozłudzia - gdzie pierwszy napotkany meczet. Mała, wiejska, dość prymitywna świątynia staje się przedmiotem opisu tak troskliwego i szczegółowego, jakby to była co najmniej Hagia Sophia. Bo nieważne, że meczet jest mały i skromny. Ważne natomiast, że został zobaczony jako pierwszy. To człowiek, jego indywidualne zetknięcie się z nie znanym sobie światem, zostaje wysunięty na plan pierwszy. I nie jest istotne, czy jest to egzotyzm wielki czy mały. Liczy się tylko jego miejsce w kameralnym świecie przeżyć podróżującego pisarza. Przed meczetem dostrzega Gościecki „taszę”, przypominającą naszą budę kramarską. I tu pierwsze doświadczenie odmienności kulturowo - socjologicznych. „Buda kramarska” okazuje się bowiem miejscem sądów, jakbyśmy to dziś powiedzieli, niższej instancji:

„Przed meczetem, coś na kształt taszy jest wystawa
A w niej siedzący każdy gdyby jaka sprawa
Potoczna się trafiła, sądzi nie mieszkanie
Czy gość, czyli domowy, snadno tu dostanie
Sprawiedliwości, w swego sprawie interesu
Bez długo i kosztownie prawnego procesu.”³⁹

Wraz z posuwaniem się po gościńcu wzrasta wyraźnie u jezuity z Sambora zainteresowanie tym odkrywanym przez siebie nowym światem, właśnie w jego sferze jak najbardziej potocznej, codziennej. A wraz z tym wciąż powiększa się szczegółowość samego opisu. Jej punkt kulminacyjny przypada na pierwszy napotkany po drodze han. Takich domów gościnnych zobaczy później Gościecki w czasie swej bytności w Turcji dosłownie dziesiątki, ale z tego pierwszego nie chciał uronić nawet najmniejszego detalu. Nie tylko z części mieszkalnej przeznaczonej dla ludzi, również z tej gdzie przebywają zwierzęta:

³⁸ Tamże, s. 65-66.

³⁹ Tamże, s. 69.

„Żłobów nie masz, miasto nich, z ciosu wywiedzione
Przymurki, na kształt stołów, środkiem wydrożone,
Obrok koniom piastują. A opodał siano,
Skuć się da, a nie szarpać, by go nie widziano
Pod nogami u koni. Kominy zaś w ścianie,
Na wcześniejsze podróznym koni przyglądanie.”

Ta niebywała wręcz drobiazgowość nie jest zresztą wynikiem jakiejś pisarskiej pedanterii. U jej podłoża leży bowiem rodzący się stopniowo szacunek i uznanie dla kultury tureckiej, także tej materialnej. Tutaj bowiem, w tym pierwszym napotkanym hanie, Gościecki zmuszony był uznać, że w pewnych dziedzinach Turcy przewyższają bez wątpienia Europejczyków:

„Których cztery dwadzieścia nad to z fundacyi,
Kto potrzebien, ryżowej dostanie porcyi.
I wolno mu wypocząć, choć trzy dni zabawi
Z tej ochoty żyć będzie, z worka nic nie strawi.
Piękny, przyznam, porządek mają te tu chany,
Bodajby do równego wzbudził chrześciany!
Których pierwsza intrata, i wyderk z gości:
W karczmach, na dyskrecyą żydowskiej chciwości.”⁴⁰

Gdy następnego dnia rano orszak Chomentowskiego znów wyjechał na gościniec, Gościecki zaczął się uważnie przyglądać samej drodze i znów, chcąc nie chcąc, wypadało mu stwierdzić niepodważalną „wyższość” turecką. Będzie to czynił jeszcze wielokrotnie.

„Częste znajdziesz, przy samym gościńcu, altany;
Przy których, żywą wodę, kamienne fontany
Rurami sprowadzoną przez czopy miedziane
W żłoby toczą, z takiegoż kamienia ciosane.
Kusze przy nich tuż wiszą, dla tym bardziej wczesny
Gość aby się nie zginał do żłobu, poczesny.
Krom tego wsi pobliskie lud który osiada
Gałązki i patyki w kopki przy nich składa,
Aby kto chce skrzesawszy ognia, bez zabawy,
Mógł w podróznym imbryku ugotować kawy.”⁴¹

Tamże, s. 76. U Twardowskiego też jest w miarę szczegółowy opis wyglądu hanu, ale występuje on jako dopisek na marginesie tekstu właściwego - widocznie poeta materiał ten traktował jako mniej ważny. Por. S. Twardowski, op. cit, s. 51.

⁴¹ Tamże, s. 76-77.

Tego typu drobiazgowość opisy w poemacie Gościeckiego uczą powoli i cierpliwie szacunku dla kultury Turków także i dzisiejszego czytelnika. Ten walor jego tekstu w niczym się nie dezaktualizował. Tym też sposobem, na terenach obecnej Bułgarii, na wieśset kilometrów przed bramami Konstantynopola, orient turecki całkowicie wciągnął i zapanował nad myślami i sercem skromnego jezuity z Sambora. Nie musiał on nawet, tak jak Twardowski, docierać nad brzeg Morza Marmara. I pomyśleć, że stało się tak wcale nie za przyczyną gry poetyckiej wyobraźni – wystarczyła bystra obserwacja otaczającej rzeczywistości i umiejętność rzeczowej, obiektywnej analizy. Oczywiście mówimy tu o Gościeckim – turyście, a nie o Gościeckim – duchownym katolickim, chociaż i tutaj w pryncypialnej postawie potępienia rysować się poczęły pierwsze jakby pęknięcia. Ale o tym później.

Ta nowa rola, przyjęta przez narratora na granicy Dunaju, stanowiła wyrazisty sygnał dla czytelnika, że oto otwiera się przed nim nowy, nieznany świat. Nie mogła jednak przesądzać automatycznie o egzotyczności tej nowej rzeczywistości. Dlatego też poszukiwał dla niej Gościecki wyznaczników dodatkowych. O piosence, którą śpiewała „młódź”, towarzysząca Chomentowskiemu w chwili osiągnięcia drugiego brzegu Dunaju, a mówiącej o konieczności zapomnienia Polski i „kumania się z obcym krajem” – wspominaliśmy już wcześniej. Jednak nie deklaracje są tu najważniejsze. Gościecki ma świadomość pewnego systemu oczekiwania swojego czytelnika w stosunku do egzotyki tureckiej, zakładając przy tym, że tak naprawdę czytelnik ten o tamtejszych realiach socjologiczno – kulturowych wie bardzo niewiele albo po prostu nic. Potrzebne jest zatem hasło wywoławcze, banalne i dla każdego łatwo czytelne, które nawet w całkowicie nieprzygotowanym odbiorcy uruchomi przekonanie, że oto wraz z pisarzem znalazł się już w egzotycznej krainie. Z czym zatem kojarzy się turecki orient mieszkańcom krajów sarmackich? Nie ma wątpliwości, że na pierwszy ogień idzie „rozpusta pogan” – haremy. W tym momencie zakłada Gościecki dokładnie taką samą strategię pisarską, jak to wcześniej uczynił Szymon Starowolski w *Dworze cesarza tureckiego*.... A skoro czytelnik tego oczekuje, nie ma sensu przecież zwlekać. Toteż na samym początku, zaraz po odnotowaniu przejścia przez „nadbrzeżne łozy” bułgarskiego brzegu Dunaju, serwuje nam jezuita z Sambora pierwszy z swych haremych opisów. Wymagało to zresztą nie byle jakiej pisarskiej ekwilibrystyki. Zrobił to Gościecki w sposób następujący. Wspomina najpierw, że autochtoni (nie wiadomo dokładnie – Bułgarzy czy Turcy) są mało gościnni, niechętnie widzą obcokrajowców u siebie w domach (niby problem ewentualnych stacji podróży dla poselstwa); jak się dowiadujemy za chwilę, owa niechęć nie dotyczy płci pięknej; mowa teraz o brankach: Rusinkach, Polkach, Niemkach, Włoszkach, Węgierkach etc, które są tu w wielkiej cenie... no i można już zacząć pisać o haremach. Ale w tym momencie wszelkie podobieństwo do Starowolskiego nagle się

kończy. Miast oczekiwanych przez nas pikantnych szczegółów pożycia haremu, otrzymujemy zaskakującą i bardzo ryzykowną paralelę: harem - klasztor żeński:

„Każdy sobie, i karem z tym brakiem zawiera,
Niepotrzeba zakonnicom ściślejszej klauzury,
Jak te tu damy mają, gdy wokoło mury
Mocne je otaczają, jedna fortka mała,
Któraby do karemu pana przystęp dała,
Kluczem jego zamknięta. Przy niej z jednej strony
Koło w murze wprawione, jako więc zakony
Panieńskie u nas mają, przez które ażeby
Z nikim się niewidzący, swe brały potrzeby.”⁴²

Gościecki w sposób oczywisty zadrwił tu sobie ze swojego czytelnika. Z taktem wyrozumiałego duchownego odpowiedział mu bowiem, by ten nie myślał tyle o rozpuszcie, a wziął się raczej do pokuty. Był bowiem jezuita z Sambora nie tylko człowiekiem inteligentnym, ale również taktownym i tolerancyjnym, chciałoby się rzec, maksymalnie tolerancyjnym, jak to tylko możliwe przy powołaniu katolickiego duchownego. Bo przecież temu powołaniu nigdy się nie sprzeniewierzył. Możemy mu zaufać, jako przewodnikowi po świecie tureckiego orientu. Jego otwartość zdecydowanie różni go od autora *Dworu cesarza tureckiego...*, a zdaje się zapowiadać postawę późniejszych luminarzy katolickiego oświecenia w Polsce.

Do tematyki haremu powrócił jeszcze Gościecki w adrianopolskiej części swego poematu, przy okazji zresztą, wspominając jak to jeden z uczestników poselstwa Chomentowskiego, który zbyt mocno zbliżył się do haremu, opuszczającego miasto, oberwał batem po grzbiecie od strzegących powozów eunuchów. Jak rozumiemy jednak i sam nasz jezuita (z bezpiecznej odległości oczywiście) rzucił okiem na przejeżdżający harem:

„Te zaś damy, w rydwanach, jak w klatkach ptaszyny,
Wyglądały przez drobne kratki skałubiny;
Które po bokach były, tych wozów wprawione,
A nadto jedwabnicą cienką zasłonięte.”⁴³

Jak widzimy, zdawkowy opis jest pełen ciepła. Można się w nim doszukać w podtekście także ukrytych nut współczucia. Prawdopodobnie zarówno wielożęstwo wśród mużulanów, jak i instytucja haremu w szczególności, wywoływały w je-

⁴² Tamże, s. 62-63.

⁴³ Tamże, s. 216.

zuicie z Sambora mieszane odczucia. Podobnie zresztą jak w nas dzisiaj. I nie ma się czemu dziwić. Ważne jest natomiast, że nigdzie w swoim poemacie nie użył określenia „rozpusta pogan”, nigdzie też samego zjawiska jednoznacznie nie potępił. Był już bowiem Gościecki świadom relatywizmu kulturowego – że to jakoś inaczej niż u nas i że trudno to zrozumieć – dlatego, tam gdzie mógł, w ocenach zachowywał daleko posuniętą wstrzeźliwość. To zachowanie autora *Poselstwa wielkiego* [...] Stanisława Chomentowskiego... w sprawie haremów każe także w nieco innym świetle popatrzyć na powstały w Stambule ok. 1760 roku pamiętnik Reginy Salomei Pilsztynowej.⁴⁴ Jego autorce, domorosłej lekarce i, nie da się ukryć, również trochę „awanturnicy”, wytyka się niekiedy, że lecząc mieszkanki stołecznego haremu nie tylko że nie użalała się nad ich losem, ale, podobnie jak całość tamtejszych stosunków społeczno – kulturowych, starała się przedstawić w pozytywnym świetle. Miałoby to jakoby wypływać z jej niewieściej beztroski.⁴⁵ Prawdopodobnie Pilsztynowa, podobnie jak i Gościecki, wiedziała po prostu to, co i nam dzisiaj bynajmniej nie bez trudu i nie bez nieporozumień udaje się pojąć. Sprawa całkowicie prosta i podstawowa. Kobieta w kulturze muzułmańskiej obwarowana na styku ze światem zewnętrznym całym szeregiem zakazów i ograniczeń, w wewnętrznym kręgu rodzinnym otaczana jest jeżeli nie czułymi staraniami, to przynajmniej troskliwą opieką ze strony mężczyzny, który wręcz do tego przez tradycję swojej kultury jest zobowiązany. Dotyczyło to również osoby sułtana. Co ciekawe, wiedział o tym Szymon Starowolski. Oto co pisze o losie żon i nałożnic byłych cesarzy, przebywających w Eski Sarayu:

„Jednakże i te które nie idą za mąż, a zostają aż do śmierci w tym szaraju zamknięte, mają wszelaki swój wczas, i dostatek; a czasem i sam cesarz tam do nich zaszedzszy, mieszka wedle upodobania swego tydzień, i dwa, i trzy, nie wychodząc, i nikogo z dworzan swoich tam nie puszczając ani pacholąt za sobą. Pod który czas siła na nim upraszają te białegłowy, która czego potrzebuje; abo żeby intratę jaką miała, abo żeby więźnia jakiego oswobodziła, abo co tak podobnego.”⁴⁶

Wielożeństwo nie jest bynajmniej tożsame z uprzedmiotowieniem kobiety, chociaż tak się nam, patrzącym z europejskiej perspektywy kulturowej, wydaje. Przypomnijmy, że istnieją grupy narodowościowe wyznające islam, np. północnoafrykańscy Berberowie, dla których charakterystyczny jest matriarchat.

R. S. Pilsztynowa, *Proceder podróży i życia mego awantur*, red. R. Pollak, Kraków 1957, passim.

⁴⁵ Por. Z. Kuchowicz, *Wizerunki niepospolitych niewiast staropolskich*, Łódź 1974, s. 317.

S. Starowolski, *Dwór cesarza tureckiego i rezydencyjnego w Konstantynopolu*, Kraków 1646, s. 21–22.

Dogmatyka muzułmańska ma swój panteon świętych niewiast. Są to: Azja - żona faraona, która zabrała Mojżesza z trzcinowej kołyski, Maria - matka Chrystusa, Chadidża - pierwsza żona Mahometa (dużo od niego zresztą starsza), najbliższy jego przyjaciel i doradca w najtrudniejszym, początkowym okresie misji, oraz Fatima - córka proroka, żona Alego, jednego z pierwszych kalifów. Na dworze sułtańskim w Konstantynopolu pozycja kobiet (także polityczna) była wcale nie mniejsza niż na dworach europejskich. O wszechwładzy Hürrem Haseki, żony Sulejmana Wspaniałego, już wspomnieliśmy. Jak się wydaje i podczas bytności tam Samuela Twardowskiego, za rządów Mustafy I Szalonego, było podobnie. Poeta słyszał rozmowę Krzysztofa Zbaraskiego z posłem angielskim, Tomaszem Roem. Obaj dyplomaci, kiwając głowami, zgodnie stwierdzili, że Turcją „niewiasta jedna rządzi”.⁴⁷ Z innego fragmentu *Przeważnej legacji...* można wykoncypować, że była to piękna Czerkieska, nałożnica podsunęta sułtanowi przez byłego wezyra, Dawud paszę.⁴⁸ Sam Zbaraski z kolei za swój pierwszy sukces dyplomatyczny uznał zyskanie przychylności i poparcia ze strony matki Mustafy I Szalonego. Jakos to wszystko trudno połączyć nam w jedną sensowną całość z instytucją haremu czy też zasłony na twarzy (niqab), którą jako pierwsza (jeszcze przed II wojną światową) zerwała i cisnęła w odmęty Morza Śródziemnego żona arystokraty egipskiego, Hoda Szarawi, wracając z kongresu kobiet w Rzymie. Ale właśnie tak powinno być. Inaczej kategoria relatywizmu kulturowego w ogóle nie byłaby potrzebna. Natomiast postawa powściągliwości i dystansu do całej tej sfery, jaką przyjął w swym poemacie Franciszek Gościecki, i dziś wydaje się najbardziej sensownym rozwiązaniem.

*

Wątpliwości natury genologicznej, towarzyszące kiedyś Samuelowi Twardowskiemu w momencie, gdy swój dziennik relacji poselskiej przekształcał w poemat epicki, w *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego...* odżyły na nowo z całą swoją mocą. I stało się tak głównie nie tyle z chęci zademonstrowania przez Gościeckiego własnej w tym względzie oryginalności, co wpływało przede wszystkim z przyczyn obiektywnych, generalnych przesunięć na polu ówczesnej literatury. Jezuita z Sambora pisał swój poemat blisko wiek później niż autor *Dafnidy*, w sytuacji gdy większość gatunków staropolskich wyraźnie dobiegała kresu swych możliwości artykułowania świata przeżyć ówczesnych ludzi. Ta „niewystarczalność” skłaniała do pewnych doraźnych poszukiwań, które na zasadzie czę-

Por. S. Twardowski, op. cit., s. 157.

Por. tamże, s. 114.

ściowej nowości pozwalały utrzymać jeszcze przez pewien czas istniejący status quo, nim doktryna klasycyzmu stanisławowskiego dokonała przewartościowania i wymiany gatunkowej w drugiej połowie XVIII wieku. Szczególnie późnobarokowa liryka, a także epika, wyraziście sygnalizują ów stan „kryzysu”. W tym pierwszym przypadku dało to niespodziewane wysunięcie na czoło gatunków *poesis artificiosa*, co znalazło swój oddźwięk w ówczesnych szkolnych poetykach⁴⁹, w drugim zaś różne techniki burzenia epickiej jednolitości, czy to poprzez „intermediowanie” tekstu właściwego całością wobec niego wyraźnie heterogenicznymi (np. *Snopek na polu życia związany...* Elżbiety Drużbackiej), czy też poprzez całkowite otwarcie się struktury epickiej na tradycję dotąd nie uznawaną w obrębie literatury artystycznej i pojmowaną właśnie jako „nieliteracka”, w tym w szczególności na powiastkę kryminalną i sensacyjną (np. *Theatrum życia ludzkiego...* Piotra Kwiatkowskiego).⁵⁰ To ostatnie zjawisko właściwe było w nie mniejszym stopniu i ówczesnemu kaznodziejstwu, czego *Kaznodzieja odświętny...* czy *Post stary polski...* Franciszka Kowalickiego, a także *Roczne dzieje kościelne...* Jana Kwiatkiewicza są dowodnym przykładem.

Owe zewnętrzne uwarunkowania nie mogły pozostać bez wpływu na kierunki poszukiwań nowych opcji genologicznych dla swojego tekstu, jakie podjął Franciszek Gościecki. Jedno go wszak łączy z autorem *Przeważnej legacyi...* - przekonanie, że trzeba przecież obrać jakiś punkt wyjściowy i że najbardziej naturalne będzie tu przyjęcie tradycji epiki heroicznej o „werystycznym” kształcie fabuły. O ile jednak Samuel Twardowski, przynajmniej w początkowej partii swego poematu, usiłował utrzymać się w tak nakreślonych ramach gatunkowych, co dopiero z czasem okazało się niemożliwe, o tyle jezuita z Sambora programowo nie miał zamiaru tego robić od samego początku. O dziwnym przywołaniu furii w części inwokacyjnej jego utworu już wspominaliśmy. Jeszcze większym dysonansem jest ukształtowanie samego narratora. Nawet najmniejszego pozoru epickiego dystansu i „olimpijskiej” ponadczasowej perspektywy. Rozgadany, nie tylko że poucza i instruuje czytelnika przy każdej niemal okazji, to jeszcze, jak stary gawędziarz, ucina sobie z tym czytelnikiem od czasu do czasu całkiem spore dysputy. Na przykład o tym, że Wołochy w jego relacji to w rzeczywistości Gospodarstwo Mołdawskie, a Multany to Gospodarstwo Wołoskie właśnie; wie o tym, że może to być mylące... ale jakoś się tak przyzwyczaił (fragment ten przywoływaaliśmy

Patrz: T. Michałowska, *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław 1974, s. 139-141.

⁵⁰ Pisałem szerzej na ten temat w: M. Prejs, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989, szczególnie s. 81-82 i 312-313.

wcześniej)). Innym razem, w zakończeniu części adrianopolskiej poematu, usiłuje wciągnąć odbiorcę w jakieś dziwaczne „targowanie się” o treść utworu:

„Wiem czytelniku, żebyś co rad jeszcze wiedział,
O Adrianopolu, lecz żem już powiedział
Co w nim jest znaczniejszego, w trakcie historii,
Nie zda mi się osobnej czynić deskrypcji.
Gdy zechcesz, lepiej cię w tym kupcy sprawić mogą,
Którzy z Polski, tą, częściej, niż ja, chodzą drogą.”⁵¹

Za chwilę upewnia się, czy „przysłuży się” odbiorcy, kiedy zaprezentuje mu syntetyczny opis osmańskiej stolicy⁵²; relacjonując „fest szkolny” (pierwsza lekcja sułtańskiego syna) niedwuznacznie nawiązuje do własnej praktyki nauczycielskiej w kolegium Samborskim⁵³; często głośno obwieszcza, że oto robi dygresję, a teraz wraca do właściwego toku opowieści itp. Nie tylko więc nieumiarkowana gadatliwość, ale i wyraziste cechy osobowe kłóca się tutaj z modelem epiki heroicznej. W tymże z kolei modelu są elementy, jakie nie znajdują uznania w oczach, już w tym wypadku nie narratora, ale podmiotu autorskiego⁵⁴, których on nie jest w stanie zaakceptować, mając wątpliwości co do ich literackiego charakteru. Dotyczy to w szczególności sfery „dokumentalnej”, faktograficznej, wymaganej od eposu o „werystycznym” kształcie fabuły. Szczególnie proceder ciągłego wymieniania konkretnych nazwisk postaci, nawet drugoplanowych i epizodycznych, wydawał się prawdopodobnie Gościeckiemu nieznośny. Przypomnijmy, że odbiorca szlachecki wymagał od epiki heroicznej uhonorowania możliwie jak najszerzego kręgu „towarzyszy”, którym przyszło wziąć udział w opisywanych wydarzeniach. Toteż epika barokowa, z *Transakcją wojny chocimskiej* Wacława Potockiego włącznie, szermuje całymi katalogami nazwisk w sposób urągający poczuciu literackiej stosowności. Co więcej, znamy także przypadki „reklamacji” w tym względzie. Coś takiego przydarzyło się Zbigniewowi Morsztynowi po opublikowaniu jego *Sławnej wiktoryi nad Turkami...*, której pierwsza redakcja, obok wersji

⁵¹ F. Gościecki, op. cit., s. 217.

⁵² Por. tamże, s. 226.

„Nie dziwuj, że się w szkołach pióro zabawiło
Czytelniku; do szkół się z miodu przyuczyło.”

Tamże, s. 241.

⁵⁴ Zgodnie ze współczesną teorią form narracyjnych przyjmuję pojęcie autora jako „podmiotu sprawczego”, czyli całości semantycznej wyznaczonej przez utwór i będącej nadrzędną instancją wszystkich zabiegów składających się na strukturę znaczeniową utworu. Jest to jednostka nadrzędna wobec narratora, choć oczywiście różna od realnie istniejącego pisarza.
Por. S. Eile, *Światopogląd powieści*, Wrocław 1973, s. 13-17.

z *Wirydarza poetyckiego*, wyszła spod pras drukarni słuckiej z początkiem 1674 roku.⁵⁵ Pomimo, iż i w tym wydaniu sporą część tekstu zajmował obszerny katalog nazwisk uczestników bitwy pod Chocimiem w 1673 roku - ale i to okazało się za mało. Do wydawcy, Kazimierza Kłokockiego, od krewnych i przyjaciół osób w tej batalii poległych, rannych, czy też wyróżniających się odwagą, zaczęły napływać uzupełnienia, a ten z kolei kierował je listownie do poety. I tak doszło do wydania drugiego, rozszerzonego, późną jesienią 1674 roku.

Franciszek Gościecki musiał się realnie liczyć z tym, iż w stosunku do napisanego przez niego tekstu także takie „dokumentalne” oczekiwania czytelnicze będą wysuwane. Wszak już w wieku siedemnastym, pod piórem Samuela Twardowskiego właśnie, zostało ustalone, że legacja poselska też jest „przewagą”, na tych samych prawach co udział w bitwie, jak to wyraźnie precyzuje dedykacja autora *Dafnidy* skierowana do Janusza Wiśniowieckiego. Pamiętając o tym, a jednocześnie będąc samemu procederowi niechętny, postanowił jezuita z Sambora dać rozwiązanie w swoim mniemaniu kompromisowe. Otóż w przypadku postaci drugoplanowych zdarza się tak, iż właściwy tekst *Poselstwa wielkiego [...] Stanisława Chomentowskiego...* oszczędnie szafuje nazwiskami nie naruszając stosownej literackości, natomiast funkcja „pamiętnicza” całkowicie zostaje scedowana na znajdujące się na marginaliach uwagi. Dla przykładu, kiedy orszak Chomentowskiego zbliżał się ku Jassom (stolicy Hospodarstwa Mołdawskiego), wojewoda mazowiecki wysłał przodem „człeka [...] z komplementem” dla hospodara. Tyle tekst właściwy. Dopiero uwaga na marginesie mówi nam, że był to pułkownik Popiel, starosta tuczabski.⁵⁶ Innym razem mowa znów, że poseł „ordynował dwóch z swojego dworu ludzi słusznych”, aby zawieźli do Bender podarunki dla tamtejszego komendanta twierdzy i przebywającego tam chana tatarskiego. I znów dopiero margines mówi nam, że był to podstoli sanocki, pułkownik Stawski i kasztelanie czernichowski, Chomentowski, przy czym wyraźnie zaznacza się jeszcze, który z nich do kogo posłował.⁵⁷ Niewątpliwie takie rozwiązanie wydawało się Gościeckiemu rozsądne i kompromisowe. Sami zainteresowani, tudzież ich krewni i znajomi, powinni się czuć usatysfakcjonowani, a poemat pozostał poematem, nie zamieniając się w księgę pamiętnicza. Nie przewidział jednak nasz poeta jednego. Mianowicie, iż stawia tymi zabiegami swego czytelnika w dość niejasnej dla niego sytuacji. Otóż rozgadany narrator, który z nami się wciąż porozumiewa, nic nie wie o tych nazwiskach i tytułach ziemskich - od wszystkiego „umywa ręce”. Au-

Całą sprawę omawia szczegółowo monografista poety - Janusz Pelc.

Por. J. Pelc, *Zbigniew Morsztyn na tle poezji polskiej XVII w.*, Warszawa 1973, s. 263-283.

⁵⁶ Por. F. Gościecki, op. cit., s. 49.

⁵⁷ Por. tamże, s. 52.

tor, podmiot sprawczy, „milczący”, ale wszechwładny demiurg wykreowanego literackiego świata, którego obecność w tekście jedynie pośrednio wyczuwamy, nie będzie się nam przecież z niczego tłumaczył. Nie ma zresztą takiej możliwości. I oto musimy ze zdumieniem stwierdzić, że narrator jest niewiarygodny, jego horyzont jest w istocie wąski, bynajmniej nie tożsamy z szerokim horyzontem przysługującym tutaj jedynie podmiotowi sprawczemu. Przeczy to samej istocie epiki historycznej, która poczynszy od modelu homeryckiego, poprzez nadanie narratorowi olimpijskiej perspektywy, starała się całkowicie zniwelować dystans pomiędzy nim a autorem, podmiotem sprawczym, dając w przypadku tego pierwszego wrażenie pełnej wszechwiedzy. Nie zawsze więc kompromisy są budujące. W strukturach gatunkowych potrafią prowadzić w prostej linii do dezintegracji.

Nie tyle jednak własne opory Gościeckiego, czy też jego błędne decyzje, zawały na całkowitym rozkładzie struktury eposu heroicznego w jego poemacie. Zadecydowała, jak się to często zdarza, brutalna rzeczywistość zewnętrzna. Poselstwo Chomentowskiego nie dojechało od razu do Konstantynopola. Rozkazem sułtana Ahmeda III na pełny rok zatrzymane zostało w Adrianopolu (Edirne), przy czym kilka pierwszych miesięcy było stanem faktycznego uwięzienia. Polacy nie mogli w ogóle opuszczać murów przydzielonego im na kwatery seraju, początkowo nawet nie mogli porozumiewać się z własną służbą, zakwaterowaną w pobliskim haniu. Na miasto wychodził jedynie szafarz w eskorcie janczarów celem dokonania niezbędnych zakupów i tylko tą wąską stróżką ówczesne wydarzenia (łącznie z przybyciem do miasta samego sułtana), w sposób pośredni jedynie, docierały do uczestników poselstwa. Prawdopodobnie Turcy chcieli między innymi w ten sposób zapewnić Polakom bezpieczeństwo - wszak na bramie adrianopolskiego seraju wisiały buńczuki: znak wojny, więc i ludność była wrogo wobec sarmatów nastawiona. Jednak uwięzienie pozostaje uwięzieniem. W tej sytuacji jakakolwiek struktura epicka okazuje się mało przydatna - zakłada ona bowiem działanie się, przebieg wydarzeń. Tymczasem w *Poselstwie wielkim* [...] *Stanisława Chomentowskiego*... tok zdarzeń ulega gwałtownemu spowolnieniu, niemal zatrzymaniu. Czas epicki zamienia się w czas liryczny, odmierzający podobne do siebie dni i godziny. Jednak Gościecki jako pisarz bynajmniej nie kapituluje. Jego świat zaczyna wypełniać teraz wyciszone, kameralne opisy i obrazki, oddające ów stan uwięzienia. Oto na dziedzińcu hanu, gdzie mieszkała służba, wylądowało niespodziewanie stado kuropatw, zapędzone tam przez jesienną szarugę. Czeladź, jak to czeladź, rzuciła się na ptaki, upolowała i zjadła.⁵⁸ Ale dla poety samo wydarzenie jest sygnałem, że

Por. tamże, s. 105.

świat zewnętrzny wciąż jeszcze istnieje. Polacy rychło zorientowali się, że mieszkają w seraju, będącym niegdyś własnością wezyra Kara Mustafy, który po przegranej batalii wiedeńskiej utracił go (wraz z głową) na rzecz skarbu państwa. Toteż opis najbliższego otoczenia staje się u jezuitę z Sambora liryczną refleksją o przemijaniu:

„Były dlotem snycerskim subtelnie robione,
I nie skąpym sufity złotem powleczone.
Szafy, które pokojów przykrywały ściany,
Orzechy, i glancowne składały hebany.
Drzwi cyprysy misternym przekładane wzorem,
Kominy różnym kwiaty mieniły kolorem.
Zwierzchnie okna, którym nie zaszkodziła słońca,
W rozliczne ułożyła figury robota.
Drobne szkiełka; które się farb różnych napiły,
Z nich drzew, kwiatów, pałaców, obrazy czyniły.
Cóż gdy lat kilkanaście nie było ochrony,
A wiatr, słońca, przedrzeć się mogły z każdej strony,
Gdy żadnej w dolnych oknach kwatery nie było,
Wszystko się z nieporządku za czasem kaziło.
Tam zaś gdzie się, krom pana, rozłożył dwór cały
Tu okien, drzwi, tu podłóg, tu brakło powały.”⁵⁹

Tym razem to witraże w oknach, przedstawiające drzewa, kwiaty, pałace, przypominają świecie zewnętrznym, który pozostał poza murami seraju. Jednak samym liryzmem i kameralnością nie sposób wypełnić długich, następujących jeden po drugim dni, zatrzymać przy sobie czytelnika, aby razem wytrwać do czasu oswobodzenia; oto „rzadka” w tym miejscu siatka relacji poselskiej jakby się rozstępuje, zamienia się w ramy dla konstrukcji szkatułowej, stanowiącej wręcz małą antologię różnego rodzaju opowiastek, przy czym ich dobór tematyczny odpowiada już całkowicie gustowi czasów saskich, o którym wspominaliśmy na wstępie tych uwag. Tak więc na pierwszy ogień idzie historia „kryminalna”, opowiadająca jak to sekretarz poselstwa (to dziwne, ale nazwiska Gościecki nigdzie nie wymienia - być może to postać fikcyjna) cudem uniknął śmierci z rąk własnych służących, którzy postanowili go zamordować, aby zawładnąć należącym doń majątkiem. Miało się to stać w czasie jego kąpieli w wannie, ale ponieważ sekretarz poselstwa nawet w tej sytuacji „rapir i pistolety [...] miał w pogotowiu”, zmieniono plan decydując się na otrucie przy pomocy rtęci rozpuszczonej w porannej kawie. Na szczęście wypił ją sekretarz tylko w części, co uratowało mu życie. I

znów, podobnie jak w przypadku „kawału” z wiatrówką, aczkolwiek nie mamy formalnych podstaw, aby powątpiewać w autentyczność opowiedzianych przez Gościeckiego wydarzeń, to jednak sprawa wydaje się mocno podejrzana. Tym razem budzi niepokój jawnie i ostentacyjnie przez jezuitę z Sambora stosowana technika narracji powiastki kryminalnej, a w szczególności dążność do niespodziewanych, gwałtownych zwrotów akcji, jej błyskawiczne tempo, a także wprowadzenie scen o silnej ekspresji. Oto mała próbka tekstu:

„[...] Gdy pan sobie rano
Kary kazał zgotować: zaraz mu podano
Już zaprawną w filiżance, tę gdy zlekka pije,
Postrzeże, że nad zwyczaj, coś się po niej wije,
I nudność czuje jakąś. Krzyknie w ostrej minie:
Nie wymyśl filiżanki, psie ty poganinie.
Tak tę rzuci o ziemię, a w żywej cholerze
Sunie się sam do szafy, i z niej drugą bierze.
W tym po szafie rozlane, i w filiżance zoczy
Żywe srebro, dopieroż tu w impecie skoczy,
I w większym ogniu krzyknie: zjedliście mię, zjedli
Ultaje, kiedyście mię tym fortem zwiedli.”

Najbardziej zastanawia jednak to, że całą opowiedzianą przez siebie kryminalną fabułę Gościecki kończy moralistyczną pointą odwołującą się do mechanizmu Boskiej Opatrzności:

„Zkąd przestroga, że oko i na tych mieć trzeba,
Którzy, by i do garła syci twego chleba.
Dziwna się Opatrzności Boskiej tu wydała
Dobroć, kiedy trucizna lekarstwem się stała...”⁶⁰

Jest to więc dokładnie ta sama „poetyka”, którą stosowali wymienieni tu wcześniej autorzy zbiorów kazań z czasów saskich, tacy jak Kowalicki czy Kwiatkiewicz, a nade wszystko, nieco później, Piotr Kwiatkowski, autor *Theatrum życia ludzkiego...*, dzieła parenetycznego i w duchu chrześcijańskim moralizującego, ale konsekwentnie budowanego wyłącznie z fabuł kryminalnych, sensacyjnych i fantastycznych. Opowiedziana przez Gościeckiego historyjka doskonale by po prostu do tego ostatniego tekstu pasowała.

Wróćmy jednak do *Poselstwa wielkiego [...] Stanisława Chomentowskiego...* Dawszy nieco ochłoniąć czytelnikowi po przeżytych dopiero co emocjach, poeta

dla odmiany raczy go klasyczną przypowieścią wschodnią o wezyrze, chłopie i osle, z której jednoznacznie wynika, że to osioł jest bardziej przewidujący niż wezyr, który nie zastanawia się nad losem, jaki spotkał jego poprzedników na tym stanowisku.⁶¹ Za chwilę mamy „relację świadka” mówiącą o żałosnym końcu wielkiego wezyra Kaptan baszy⁶² i bezpośrednio po niej „historię” o mądrym sułtanie, który w przebraniu chodzi pomiędzy swoimi poddanymi, aby wsłuchać się w ich codzienne troski. Pewnego razu cesarz, nierozpoznany, spotyka inteligentnego przewoźnika przez Bosfor i, doceniwszy jego zalety, mianuje go potem wielkim wezyrem.⁶³ Ten przewoźnik to właśnie Kaptan basza według Gościeckiego, przy czym poeta zupełnie nie liczy się z faktem, że w takim razie mądrym sułtanem musi być Ahmed III, dokładnie ten sam, który kilkadziesiąt wersów wcześniej w jego poemacie rozkazał bez chwili wahania ściąć owego Kaptan baszę, a jego tułów (dla przestrogi poddanych) zrzucić z mostu do rzeki Tundży. Konwencja baśni o mądrym sułtanie jest tu tak silna, że rzeczywiste realia w ogóle przestają się liczyć.

Czas uwięzienia minął. Członkowie poselstwa Chomentowskiego mogli się już swobodnie poruszać po Adrianopolu, a później, za dworem cesarskim, udali się do Konstantynopola. Jednak Gościecki raz zasmakowawszy w procederze opowiadania kolejnych nowel nie miał już zamiaru z tego rezygnować. Toteż „intermediuje” nimi tekst poematu konsekwentnie już do końca. Mamy zatem kolejno historię „szpiegowską”, kiedy „wywiad” Karola XII w postaci kupca - Żyda próbuje wciągnąć do współpracy spolonizowanego Szweda, Nirota, znajdującego się w orszaku Chomentowskiego, a „kontrwywiad” w postaci rotmistrza (oddelegowanego w tym celu przez polskiego posła) owe plany zręcznie demaskuje.⁶⁴ Następnie czytamy „historię śmieszna” o „Żydku łakomym”, który przemycił beczki z winem w łodzi, ukryte pod trumną z (żywym w istocie) synem;⁶⁵ na końcu zaś historię melodramatyczną, wyciskającą łzy z oczu, o Zajączkowskim, „młodzianie”, który dołączył do poselstwa, aby odnaleźć w Turcji swoją matkę (uprowadzoną kiedyś przez Tatarów); odnalazł ją w istocie, sam jednak zmarł na zarazę w drodze powrotnej.⁶⁶ Tak oto na naszych oczach wyrosła całkiem sporych rozmiarów „antologia” różnego rodzaju opowieści niezwykłych, żałosnych i straszliwych, która w sposób jednoznaczny i konsekwentny rozsadziła od środka i tak już nadwątloną strukturę epepei historycznej.

Por. tamże, s. 164.

Tamże, s. 177-180.

Tamże, s. 180-183.

Tamże, s. 186-190.

Tamże, s. 304-305.

Tamże, s. 332-337.

Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego... jest tworem na wskroś amorficznym i heterogenicznym jednocześnie. Osłabiona, a właściwie „rozmięczona” struktura eposu heroicznego zamienia się w „gąbkę”, która nie tylko chłonie co popadnie, ale najwyraźniej raduje się tym swoim niepomiernym i nieograniczonym rozrastaniem, urągającym tak jakimkolwiek regułom gatunkowym, jak i samemu dotychczasowemu pojęciu literackości. Pod tym względem znacznie bliżej poematowi Gościeckiego do *Janiny* Jakuba Kazimierza Rubinkowskiego, czy też *Wojska serdecznych noworekrutowanych na większą chwałę Boską afektów* Hieronima Fałęckiego, niż do tradycji *Przeważnej legacyi...* Samuela ze Skrzypny Twardowskiego.

*

Tematyka wyznaniowa nie jest w *Przeważnej legacyi...* Twardowskiego jedyną płaszczyzną, na której poeta doprowadza do ostrej konfrontacji pomiędzy światem sarmackim a rzeczywistością turecką. Również dworska pompa i splendor nabierają charakteru ideologicznego i propagandowego. W poemacie trwa nieustanna, a dla nas dziwaczna, wojna na ubiory, wierzchowce, czuby, powozy, klejnoty, bogato zdobioną broń etc. Jedna strona chce „zakasować” tym drugą – przy czym, według Twardowskiego – udaje się to tylko sarmatom. Oto na przykład opis stroju Mustafy I Szalonego w czasie audyencji poselstwa Zbaraskiego w Arz Odasi:

„Jednego z agi swymi spół używa stroju,
I nie znać go po niczym, tylko po zawoju,
A dwu kit czaplich w fordze; pod śmiertelnie jakim,
Nie godzi się nikomu w Turzech chodzić znakiem.
I przeto gdy
pod znacznie sowitą,
I okrytą daleko widzą Turcy kitą;
Jakie w sercach zawisnych powstawają burze,
Skąd w jednym ta przewaga wzięła się dziś gaurze.”⁶⁷

Nie da się ukryć – „pojedynek na kity” pomiędzy Krzysztofem Zbaraskim a Mustafą I jest tu (ku naszemu zdumieniu) traktowany całkowicie serio. Czytając tego typu opisy w *Przeważnej legacyi...*, których mnóstwo, coraz bardziej czujemy się wciągnięci w jakąś rzeczywistość „magiczną”, gdzie ubiorem, gestem, słowem można pokonać przeciwnika, odnieść na nim konkretne korzyści polityczne i militarne. Przekonanie o „magicznym” charakterze rzeczywistości jeszcze silniej jest

zresztą widoczne w interpretacji pewnych znanych wydarzeń historycznych, jakiej dokonuje w swoim tekście Twardowski.

Franciszek Gościecki, pisząc *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego...*, również o owej „wojnie na kity” nie zapomniał. Toteż stara się od samego początku zapewnić stronie polskiej maksimum splendoru i bogactwa, jakie tylko jest wyobrażalne. Nie przyszło mu to z trudem – był wszak człowiekiem formacji późnobarokowej, w której „oświecone” nowinki w sposób przedziwny współżyły z doprowadzoną do skrajności barokową teatralnością i pompą. Reguły tej ostatniej znał doskonale. Widać to znakomicie chociażby w jego opisie przeprawy przez Dunaj:

„Pod pana bat porzanny, pokryty dywany,
Na rudzie złocistymi poduszki zasłany.
Chorągiew z lekkim wiatrem na rudlu igrała,
Na sztabie dwa przykrótkie, ale mięsne działa.
Sternik z przewoźnikami, wszyscy w karmazynie,
[...]
Więc i pan, nie czekając, już południa bliży
Wsiadł do batu. W tym ognia dano z hucznej spiży
I od brzegu odwinał sternik, ku drugiemu,
Serce czyniąc flisowi z siebie dość rączemu.
Gdy brzeg chwyciła cuma, poselskiego bata,
Powtórnie zapalona huknęła armata.”

⁶⁸ Dla przykładu Mehmed II, dążąc do całkowitego okrążenia Konstantynopola, rozkazał zbudować w górach na rumelskim brzegu Bosforu galery, które później, od północnej strony Galaty, zostały przeciągnięte po lądzie (po drodze z bali drewnianych, posmarowanych tłuszczem) i spuszczone w wody Złotego Rogu. Bardzo piękny opis tego wydarzenia, pełen plastyki i ekspresji, mamy u Macieja Strykowski (por. M. Strykowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich [...] narodu litewskiego, żemojdzkiego, ruskiego...*, oprac. J. Radziszewska, Warszawa 1978, s. 468–469.), który jednak samego faktu nie przecenia, traktuje go na równi z innymi przygotowaniami do zdobycia miasta, np. z budową twierdzy Rumeli Hisari. Czyni tak, chociaż znana mu była przepowiednia, mówiąca że Konstantynopol dotąd nie upadnie, dopóki statki nie zaczną chodzić po ziemi. Zupełnie inaczej jest w *Przeważnej legacyi...* Twardowski skłonny jest uważać, że to właśnie ta przepowiednia spowodowała upadek Konstantynopola. Toteż nie dbając o realia historyczne, jak i o kolejność wydarzeń, imputuje, że Mehmed II kazał ciągnąć galery po ziemi (nawet nie zaznacza w jakim kierunku) po to tylko, aby ona mogła się spełnić. A gdy to się stało, Grecy, według niego, porzucili już jakąkolwiek myśl o obronie, schronili się w kościołach, gdzie biernie czekali na swoją zagładę. Jest to więc całkowicie „magiczna” wersja historii (por. S. Twardowski, op. cit., s. 177–178).

⁶⁹ F. Gościecki, op. cit., s. 60–61.

Przecieramy ze zdumieniem oczy. Czy to aby na pewno opis przeprawy przez Dunaj? Czy przypadkiem nie znaleźliśmy się wewnątrz świata barokowej opery, z jej rozbudowaną „maszynerią” i pompatyczną sztucznością sytuacji? A może oglądamy po prostu słynny cykl obrazów Rubensa poświęcony Marii Medycejskiej? Gwoli prawdy przypomnijmy jednak, jak taka przeprawa przez Dunaj w rzeczywistości wyglądała - ot chociażby z opisu Erazma Otwinowskiego:

„[...]jednak przez pół staja dojechać przez mialkość nie może, tedy tak ładajako wozy spychali z nawy, które szajkami zowią, i nie małąśmy szkodę w woziech mieli i w rzeczach, które się pomazały, i u mojego wozu dyszel i sznycie złamali...”⁷⁰

Tym razem realna rzeczywistość aż „skrzeczy”, ale przecież tak wtedy podróżowano i wiek XVIII bynajmniej nie przyniósł w tej dziedzinie jakiś rewolucyjnych zmian. Wróćmy jednak do Gościeckiego. W trakcie swojego poematu będzie on jeszcze wielokrotnie poddawał czytelnika próbom wytrzymałości względem barokowej pompy i teatralności, miejscami wręcz przygważdżającej swoją monstrialnością. Będzie się tak działo przy okazji opisów oficjalnych audiencji, dworskich parad, uroczystej musztry itp., wszystkiego tego, co relacja z poselstwa zawierać przecież musi. Głęboko byśmy się jednak mylili, gdybyśmy zakładali, że nasz jezuita z Sambora spełniał się jako artysta w tego typu opisach. Dla niego znacznie ważniejsza była na przykład „prywatna”, kameralna przechadzka nad brzegiem Dunaju, niż „oficjalna” przeprawa na drugi brzeg tej rzeki. Co więcej, wchodząc głębiej w jego tekst, rychło się zaczynamy orientować, że cała ta dworska celebraz budzi początkowo jego znudzenie, a później coraz wyraźniejszą irytację, której w końcu nie jest w stanie ukryć. Zaczyna więc (bo tak najłatwiej) od złośliwych docinków pod adresem dworskiego rytuału strony tureckiej. Dzieje się tak niby przypadkiem - kwestia może niezbyt szczęśliwie dobranych epitetów czy porównań - ale przecież szydzącą ironię wyczuwamy w każdym calu:

„W sobolach Mowty siedział, na drogim dywanie
Zawój srogi, ledwo nie jak gniazdo bocianie.”⁷¹

Przypomnijmy, że Twardowski, aczkolwiek wielokrotnie ukazywał „przewagę” strojów sarmackich nad tureckimi, przy czym paradoksalnie polegało to na jeszcze większym natężeniu „orientalnego” bogactwa w ubiorze polskim niż osmańskim - to jednak i stronę przeciwną traktował z godną powagą pamiętając, że strój czyni

[E. Otwinowski], op. cit., s. 36-37.

F. Gościecki, op. cit., s. 156.

człowieka. Gościecki, pełniąc tę samą funkcję oficjalnego rejestratora czynności dyplomatycznych, nie jest w stanie, pomimo szczerých chęci, całej tej maskarady, owego puszenia się, traktować serio.

„Pułkownicy jechali znaczni zawojami
Wysokimi nad inszych, istnie jakby garki
Wielkie, tylko że białe, włożyli na karki.”⁷²

Ale nie tylko o śmieszność tutaj chodzi. Od początku ma bowiem jezuita z Sambora pełną świadomość, że owo bogactwo i splendor turecki są tylko na pokaz, że jest to jakby zewnętrzna, fałszywa warstwa rzeczywistości, w dodatku „szyta”, jakbyśmy powiedzieli, „grubymi nićmi”. To, co zaobserwował podczas paradnego przemarszu pułku kairskiego przez Adrianopol, w pełni owo po-dejrzanie w nim ugruntowało:

„Śmieszno było: gdy piechur w podartej łachmanie
Spodem, w tawtowym z wierzchu, pysznił się kawtanie.
Nadęło się to lichy, jako między swaty,
A stare, każdy widzieć mógł przez tawtę łaty.”⁷³

Owe złośliwe, wysuwane pod adresem tureckim, docinki rychło jednak okazały się bronią obosieczną. Poecie bowiem coraz częściej zaczynała towarzyszyć świadomość, iż również on sam jest przecież „aktorem” całej tej dworskiej błazenady, on sam również jest... śmieszny, niezależnie od tego, czy to mu się podoba, czy też nie. Nie tylko bowiem strój, ale również społecznie odgrywana „rola” (w tym wypadku uczestnika oficjalnego poselstwa), ona to właśnie głównie „czyni” człowieka. A obraz zaczął się wyłaniać żałosny. O „dygach godnych figi”, do jakich został przymuszony nasz jezuita w czasie audiencji przed Ahmedem III, wspominaliśmy poprzednio. Jednak własną śmieszność odczuł już wcześniej - gdy po posłuchaniu u wielkiego wezyra orszak Chomentowskiego, odziany w uroczyste kaftany, wracał ulicami Konstantynopola do przydzielonego na kwaterę seraju:

„W takimeśmy porządku, jak przyszli wrócili.
Wyjawszy, że szklące się na słońcu kawtany,
Długim rzędem, czyniły glans nie wszystkim znany,
Drugim ledwo nie śmieszny, gdy te szkliste szaty,
Prawie jak w procesyi, zdały się ornaty.”⁷⁴

Tamże, s. 215.

Tamże, s. 160.

Tamże, s. 140.

Pomimo, że wspomina o tym Gościecki w sposób dość oględny, nie ulega wątpliwości, że wtedy, gdy w „ornacie” paradował po ulicy, czując na plecach „przylepione” setki spojrzeń przypadkowych gapiów, musiał się czuć jak pajac. Dla tego inteligentnego i wrażliwego człowieka było to prawdopodobnie bolesne przeżycie. I oto turecka pompa dworska zrobiła z nim to, co z każdym. Ośmieszyła go, odebrała mu jego ludzką tożsamość, wciągnęła w świat fałszu i pozorów. Może to jednak tylko właściwość „azjatyckiej” kultury? Może dworskość europejska jest lepsza, może czymś się różni? Ale czym? Niczym. Toteż opisując uroczysty przemarsz orszaku sułtańskiego do meczetu w czasie święta bajramu, stanowiący, jak pamiętamy, literacki ekwiwalent oficjalnego wjazdu Zbaraskiego do Konstantynopola, chcąc nie chcąc musiał Gościecki zakończyć całość gorzką konkluzją:

„Nie mało zamudziła taka procesya;
Lecz nad kwadrans, nie wzięła czasu dewocya
W meczecie. Snać jej cesarz umyślnie przykrócił,
By z tą pompą, jak przyszedł wcześniej się powrócił.
A krom tego nie zwyczaj nabożeństwem bawić,
Jak wszędzie, tak tu panom, dość kiedy się stawić.”⁷⁵

Rozbudowany ceremoniał dworu osmańskiego stał się nagle zwierciadłem, w którym Gościecki dostrzegł wykrzywioną twarz swojej własnej kultury, barokowej pompy i „teatralności”, jej sztuczność i zakłamanie. Wcześniej, gdy dziarsko opisywał uroczysty wyjazd poselstwa ze Lwowa, armatnie salwy i uroczyste musztry w granicznym Śniatynie, „operową” przeprawę przez Dunaj, nie miał chyba jeszcze świadomości, że ów świat baroku aż tak bardzo się „zestarzał”, że nie jest on w stanie udźwignąć nawet jego pisarskich pragnień i aspiracji, idących wyraźnie w kierunku prywatności i kameralności. Dopiero zetknięcie z tureckim orientem ów stan „kryzysu” w pełni wydobyło na powierzchnię. Egzotyzm i tym razem zadziałał na prawach kulturotwórczego „katalizatora”.

Odchodzenie w przeszłość świata barokowej „teatralności” to także przemijanie poetyki seicentyzmu, trwale w literaturze z tą wizją świata sprzęgniętej. Pewne tropy, figury, metafory stały się wręcz hasłami wywoławczymi takiej koncepcji rzeczywistości. Panował nad tą tradycją literacką Gościecki w stopniu co najmniej swobodnym i zadowolającym, czego kilka przykładów zaprezentowaliśmy tu wcześniej, i chyba nigdy nie przypuszczał, że przyjdzie mu nagle stwierdzić owej poetyki niewystarczalność i nieadekwatność. I tym razem nie wyniknęło to z jakiejś przemiany jego upodobań i gustów literackich – to otaczająca, egzotyczna ale

⁷⁵ Tamże, s. 158.

obiektywna, rzeczywistość takie posunięcia poetyckie na nim po prostu wymusiła. Tak było na przykład z motywem upału. Zarezerwowany dla kochanków marini-stycznej liryki, spopielających się w ogniu miłosnych pożarów, smażących się często jednocześnie i od promieni słonecznych, i od żaru własnych uczuć, jak w *Kanikule* Jana Andrzeja Morsztyna; motyw ten, bezpieczny w swej przesadzie i „teatralnej” metaforyczności, w gruncie rzeczy przez nikogo chyba nie był traktowany całkiem serio. Ale jak naprawdę pokazać, że upał zaczyna zżerać ciało ludzkie i to całkiem nie na żarty? I przyszło się Gościeckiemu tłumaczyć ze słów najprostszych, tłumaczyć, że trzeba to rozumieć właśnie dosłownie, a nie metaforycznie. Poetyka poezji seicentystycznej okazała się koszmarną siecią krępującą jego opowieść o odkrywaniu przez siebie egzotycznym świecie:

„Zwłaszcza, gdy z dwóch stron morza, zbuntowane wały,
Co raz się z promieniami słońca pasowały;
A na nas sztych odbity, gdy z południa spierał
Wiatr, wszystek impet ognia furyusz wywierał.
Nie zmyśla wiersz, w poetów jak więc zwykła szkole;
Ani miej czytelniku to za hiperbole
Co piszę: w nas sprawiły te słońca upały
Że się z nas skóra darła, jak z brzozy dojrzały.
Bo z zbytniego gorąca, niezwykajne ciało,
Podskórne, jak mak krostki, gęsto wyrzucało.
Które jako podeschły, podniesioną w górę
Na łup, jako z brzeziny zostawiły skórę.”⁷⁶

Fizjologiczna szczegółowość tego opisu może się wydać niestosowna. W gruncie rzeczy nie miał jednak Gościecki innego wyjścia. Tylko brutalne zabiegi rokowały nadzieję usunięcia obezwładniającego ciężenia metaforyki poezji seicentystycznej. Bez przywrócenia konkretnego znaczenia słowu „upał”, wszelka próba opowiedzenia czytelnikowi, czym jest w istocie tropikalne gorąco, z góry skazana byłaby na niepowodzenie. A przecież, jak się wydaje, jest jezuita z Sambora w naszej literaturze właśnie pierwszym, który uznał, że warto jednak o tym opowiedzieć.

*

Gościecki „wytrwał” do końca swego poematu na pozycji oficjalnego rejestratora zdarzeń dyplomatycznych, związanych z poselstwem; „wytrwał” też, z pewnymi trudnościami, w szrankach twórcy jednak barokowego (ściślej:

późnobarokowego). Stało to się możliwe tylko dlatego, iż, nie porzucając oficjalnych zajęć, zdecydował się „wygospodarować” w pisany przez siebie tekście spory obszar na swój całkowicie prywatny „pamiętnik”. Jego osią nie jest już całe poselstwo, a tylko pojedynczy człowiek, on sam, na własny rachunek przeżywający spotkanie ze światem tureckiego orientu. Ten zaś to już nie sułtan, jego nadęci wezyrowie i cała ta dworska maskarada, która niewiele Gościeckiego obchodziła. Znacznie bliżsi są mu zwyczajni mieszkańcy Adrianopola czy Stambułu, ich codzienne życie, zachowania, obyczaje, na które tak lubił patrzeć i które tak często budziły jego wyraźną sympatię, jak chociażby opiekuńcza postawa Turków wobec ptaków:

„Między ludźmi tak sobie żyją poufale,
 Że się to w izbie chowa, rozumiałbyś całe
 Jakże w sieniach, altanach, oknach, nad balkami,
 Koźdy, gdzie moż, zastąpią kącik gniazdeczkami;
 Do czego im i Turcy sami pochop dają,
 Gdy koszyczki, deszczułki, po ścianach wieszają.
 Na których gniazda ściele i na nich się niesie,
 Ta drużyna bezpieczniej, niż w najgłębszym lesie.”⁷⁷

W tym „prywatnym”, egzotycznym świecie to Gościecki sam decyduje co będzie stanowiło przedmiot jego opisu, a ponieważ jest tej rzeczywistości ciekaw, w jej najbardziej różnorodnych przejawach, stara się być możliwie wszechstronny, a przy tym może nie tyle obiektywny (bo to przecież niemożliwe w zetknięciu z czymś „obcym”), ile powściągliwy w ocenie, pamiętający o ograniczeniach, jakie niesie ze sobą jego europejska perspektywa. Przy takim podejściu staropolskie kategorie „raritates” i „curiositates” okazują się całkowicie nieprzydatne, a wręcz szkodliwe. Burzyłyby bowiem „autorski” charakter wizji orientu tureckiego, jaką proponuje *Poselstwo wielkie [...] Stanisława Chomentowskiego*.... Jednoznaczna rezygnacja z tego wartościującego schematu pozwoliła Gościeckiemu, jak pamiętamy, dać w miarę rzetelny opis elementów sztuki sakralnej islamu. Samo zjawisko jest jednak jeszcze bardziej widoczne, gdy jezuita z Sambora natrafia na rzeczy czy zjawiska, które jawią mu się jako niezrozumiałe, dziwne czy wręcz dziwaczne. Wcale w tym momencie nie epatuje swego czytelnika kategorią „bizarre”. Wręcz odwrotnie, cierpliwie zakłada, że przecież pewnie ma to jakiś swój sens i uzasadnienie, że trzeba to szczegółowo i precyzyjnie opisać, bo być może odbiorca sam to lepiej zrozumie. Owo jakby „wciąganie” czytelnika w podejmowane próby zbliżenia się do egzotycznego świata ma kapitalne znaczenie dla poznaw-

czego waloru jego poematu. Dzięki temu mamy na przykład rozbudowane przedstawienie „szpitala [...] gdzie kotów chowano”. Sam Gościecki, kierując się „gospodarskim” podejściem (co za pożytek z kota, który nie łapie myszy) nie ukrywa, że to „dziwna rzecz”, niemniej jednak nie tylko ów koci przytułek szczególnie opisuje, ale również sam naprowadza czytelnika na ślad, iż chodzi tu pewnie o jedną z form jałmużny (zakat),⁷⁸ stanowiącą jeden z pięciu filarów islamu (arkan), wyznaczających obowiązki religijne muzułmanina. I ma oczywiście jezuity z Sambora rację. Nieco wcześniej daje nam w swoim poemacie równie rozbudowany opis „osobliwego [...] szpitala na szalonych”. I tutaj, pomimo mieszanych odczuć poety odnośnie zaobserwowanych metod „leczenia”, prawdziwa rewelacja – Gościecki, bodajże czy nie jako jedyny w całej dobie staropolskiej, daje nam wgląd w strukturę architektoniczną tureckich szpitali, dość zresztą licznych, towarzyszących zazwyczaj bardziej znamienitym meczetom. W budowlach tych punktem centralnym była zazwyczaj wielka sala kopułowa, ze studnią pośrodku, mająca wokół siebie wieniec liwanów, pełniących funkcję sal szpitalnych. Tak jak w *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego...* właśnie:

„[...] wielka sala na to
Jest z muru wystawiona, z nakładnym bogato
Funduszem; tę w kilkoro izb mur przeczny dzieli
W którym śródkiem arkady, aby wolne mieli
Przez całą salą przeście ci, którzy w dozorze
Mają miejsce...”⁷⁹

Tego typu obrazków i opisów jest w dziele Gościeckiego bardzo dużo – „niespodzianie wiele, więcej niż we wszystkich dotąd znanych polskich opisach i dziariuszach”, jak to już zauważył, całkiem zresztą słusznie, Roman Pollak⁸⁰. Co więcej, gdybyśmy jednak zdecydowali się odnosić staropolskie kategorie wartościujące do tekstu jezuity z Sambora, wypadałoby stwierdzić ni mniej ni więcej, iż w jego świecie nagle wszystko okazało się przynależne do sfery „raritates”, wszystko czego dotknęło jego pisarskie pióro – jednakowo tu troskliwa obserwacja, jednakowo troskliwy i wyważony opis. I chyba w tym momencie najsilniej odczuwamy, że oto stopniowo pękają konwencjonalne ramy staropolskiej relacji poselskiej, a z

„Które szafarz skupuje, lub inni z szczodroty
Miłosiernej, w jałmużnie te obeślą koty.”

Tamże, s. 295.

⁷⁹ Tamże, s. 293.

⁸⁰ R. Pollak, op. cit., s. 520.

nich wyłaniać się poczyna kształt nowoczesnego poematu podróźniczego, o „autorskim”, osobistym charakterze.

Owe przesunięcia w optyce dotyczą nie tylko samych generalnych zasad tworzenia obrazu orientalnego świata. W nie mniejszym stopniu widoczne są również w rozwiązaniach szczegółowych i konkretnych. Weźmy oto taki przykład. Dla wizji miasta, wyłaniającej się ze staropolskich diariuszy podróźniczych, zwykło się uznawać za charakterystyczną koncentrację uwagi przede wszystkim na dwóch sferach materii urbanistycznej: na fortyfikacjach miejskich i okazałych budowlach.⁸¹ W tym ostatnim zakresie z relacjach z Konstantynopola dochodziło zazwyczaj, jak pamiętamy, do ostrego przeciwstawienia, wręcz kontrastu, pomiędzy wspaniałością „okazałych” gmachów użyteczności publicznej, meczetów, bedestanów, łaźni, a nędzą „nieokazałej” reszty zabudowy. Te pierwsze stanowiły przedmiot mniej lub bardziej rozbudowanych opisów, te drugie pomijano zazwyczaj pogardliwym milczeniem. W *Poselstwie wielkim [...] Stanisława Chomentowskiego...* samo rozróżnienie dwóch sfer tureckiej urbanistyki oczywiście nadal istnieje, miało ono bowiem charakter obiektywny, jednak, co ciekawe, owa „nieokazała” część zabudowy tureckich miast również budzi zainteresowanie naszego peregrynata; czyni tu on obserwacje z nie mniejszą dokładnością niż w przypadku meczetów, wyniesione obrazy stara się potem precyzyjnie zarejestrować na kartach poematu. Dość szybko dostrzega zresztą, że to nie tyle „nędza”, co świadoma i funkcjonalna standaryzacja i unifikacja tureckiej architektury. Że owo skromne i praktyczne piękno, powtarzane w dziesiątkach podobnych realizacji, przynosi większą korzyść przeciętnemu obywatelowi państwa osmańskiego niż marmury sułtańskiego pałacu:

„Szaraje wszystkie w jedną wystawione modę
Na większą prawie koni, niż ludzi wygodę.
Lub się różnią wielkością ozdobą i komu
Jak szkatuła wystarczy, tak się rządzi w domu.
W pierwszym piętrze są stajnie, na drugim pokoje,
Trzecie już dachy kończą. Pokojów podwoje
Przywyższe, pospolicie złotem ozdobione,
Kolorami, i rznięciem snycerskim upstrzone.
Każdy pokój ma sionkę, nie znajdziesz takiego,
By się jednymi dzielił drzwiami od drugiego.
Stajnie z ciosów murowne, lecz dalsza struktura
Z drzewa, do ciesielskiego jest budowna sznura.”⁸²

Por. H. Dziechcińska, *O staropolskich dziennikach podróży*, Warszawa 1991, s. 44-46.

F. Gościecki, op. cit., s. 231.

Zwróćmy uwagę, że powyższy opis zupełnie w innej tonacji się kończy niż *zaczyna*. Początkowo niechętna i pogardliwa (z punktu widzenia sztuki dworskiej) postawa zaczyna się w miarę prowadzonej obserwacji zmieniać. Wbrew początkowej deklaracji, o większej wygodzie koni niż ludzi, opis zaczyna zwracać uwagę właśnie na elementy świadczące o funkcjonalności przedstawionego typu wnętrz („kożdy pokój ma sionkę”) a także na dbałość o samą stronę estetyczną („kolorami, i rznięciem snycerskim upstrzone”). Gościecki oczywiście nie zna pojęcia sztuki użytkowej, ale przecież bliski jest uchwycenia istoty samego zjawiska. Poza tym nie ukrywa, iż „uczy się” dopiero tej nowej dla siebie rzeczywistości, i że jego czytelnik towarzyszy mu w tym procesie.

Jednak sam poziom empirii mógł dać tu jedynie poznanie cząstkowe, bardzo powierzchowne. Życie społeczeństwa muzułmańskiego regulowane jest bowiem w najdrobniejszych detalach przez świętą księgę, Koran, i nieuwzględnienie tego aspektu w efekcie zawsze musiało prowadzić do ślizgania się po powierzchni tej odmiennej socjologicznie i kulturowo rzeczywistości. Chcąc, nie chcąc, musiał się z tym faktem Gościecki liczyć. Nie mógł jednak do Koranu sięgnąć - ot tak, jawnie. Nie chodzi tu nawet o to, że był duchownym katolickim. Ciężenie tradycji literatury antyislamskiej i zakładany system oczekiwań czytelniczych, właściwy dla Polski późnego baroku, był barierą nie do przebycia. Zrobił to więc jezuita z Sambora po cichu. Zrobił dlatego, iż potrzeba możliwie pełnego poznania egzotycznego świata była wartością, z której nie chciał bynajmniej rezygnować. Postanowił zatem pokazać, czym jest w istocie święta księga islamu, poprzez prezentację skutków jej działania. I tak szereg reguł i nakazów Koranu zamieniło się w jakoby zarejestrowane scenki rodzajowe dotyczące życia codziennego muzułmanów. I dopiero te momenty, kiedy samo uzasadnienie przywołanego przedstawienia jest wątpliwe lub wręcz niewiarygodne, naprowadzają nas na ślad, że u jego źródeł leży nie tyle obserwacja, co właśnie tekst świętej księgi (znanej mu prawdopodobnie w tłumaczeniu łacińskim lub francuskim). Tak na przykład w zakończeniu części adrianopolskiej poematu przedstawia Gościecki dość nieprawdopodobną sytuację:

„[...] bo Turcy lub ptaki
Różnie łowne chowają; lecz że zwyczaj taki
Żeby zwierzyńę tylko z samej brali spony,
Obrzydły zaś im ptak jest pod siecią duszony.
Przeto, że ni rozjazdu, ni sposobu znali,
Sami się w pole jechać do naszych wpraszałi,

Tamże, s. 201.

Nie mogąc pojąć tego: że gdy ptak przeleci,
Całe stado kuropatw ułowi się w sieci."⁸³

Oznacza to ni mniej ni więcej, że uczestnicy poselstwa Chomentowskiego okazali się tak daleko widzący, iż przewidzieli, że w Turcji, miast dokonywać czynności dyplomatycznych, będą mieli czas na polowania i w tym celu zabrali ze sobą z Polski sieci łowne, a teraz Turcy „sami się [...] wpraszają” (nie wiadomo zresztą czy dygnitarze, czy tylko przypadkowi gapie), aby mogła nastąpić konfrontacja kulturowa na płaszczyźnie łowieckiej. Mało to wiarygodne. Bo tak naprawdę opis ten po prostu „ilustruje” znany fragment początkowy sury V, gdzie zostały wyraźnie określone normy związane z pożywieniem, w tym wykluczenie pokarmów nieczystych (mięso wieprzowe, padlina, krew - werset 3), a obok tego wskazano dozwolony sposób polowania:

„Oni pytają ciebie, co jest im dozwolone.
Powiedz:
Dozwolone są wam rzeczy dobre.
Jedzcie to, co pochwyć drapieżniki,
które wytresowaliście tak, jak tresujecie psy,
ucząc ich tego,
czego nauczył was Bóg.
I wspominajcie na tym imię Boga.”
(Koran V, 4)⁸⁴

Weźmy inny przykład, tym razem z części konstantynopolitańskiej poematu Gościeckiego. Mamy w niej opis „festu szkolnego” (jak to nazywa poeta) - pierwszej lekcji, w tym wypadku sułtańskiego, syna. Nikt z poselstwa Chomentowskiego nie był nań zaproszony, ponieważ dla muzułmanów jest to uroczystość ściśle rodzinna. Jednak jezuita z Sambora nie dość, że samą uroczystość opisał, to podał jeszcze to, co wtedy tam mówiono. Próbuje uzasadnić to w swoim tekście w sposób następujący:

„Gdyż to miejsce, na którym tę scenę stawili
Turcy, od nas nie było dalej nad ćwierć mili.
Nad to, wzgórek gdzie było nasze pomieszkanie
Lub przez kanał, zdał się być prawie w równym planie.”⁸⁵

Tekst według wydania: *Koran*, tłum. i oprac. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 127.
F. Gościecki, op. cit., s. 239.

Polacy mieszkali w portowej dzielnicy Sirkeci. „Fest szkolny” odbywał się po drugiej stronie wód Złotego Rogu, na Galacie. Jeżeli Gościecki cokolwiek mógł zobaczyć, to były to tylko co najwyżej maleńkie punkciki (owa „mila” była najwyraźniej włoska). A już na pewno nie mógł usłyszeć, co tam mówiono. Nie musiał zresztą. Zacytowana przez niego przemowa sułtana, podkreślająca znaczenie umiejętności czytania i pisania, jako sposobu poznania tajemnicy Słowa - Logosu, a towarzysząca momentowi przekazania syna hodzi - nauczycielowi, jest swobodną parafrazą pięciu pierwszych wersetów sury XCVI, które się obowiązkowo w czasie takiej uroczystości odczytuje:

„Czytaj w imię twego Pana, który stworzył!
 Stworzył człowieka z grudki krwi zakrzepłej!
 Czytaj!
 Twój Pan jest najszlachetniejszy!
 On jest Tym, który nauczył człowieka przez pióro;
 nauczył człowieka tego, czego on nie wiedział.”
 (Koran XCVI, 1-5)⁸⁶

Przypomnijmy, że to chyba najgłośniejszy fragment świętej księgi. Są to bowiem słowa Dżibrila (archanioła Gabriela), skierowane do Mahometa, gdy ten miał swoje pierwsze widzenie w grocie góry al-Hira nieopodal Mekki. Dżibril przyniósł wtedy ze sobą długą jedwabną tkaninę, na której widniało wyszyte pismo. Była to zatem ta część oryginału „Księgi-Matki”, znajdującej się w siódmym niebie, która została przeznaczona dla proroka. Jemu bowiem przypadło objawienie ostatnie, zamykające wielowiekowy proces poznawania przez „lud Księgi” (Ahl al-Kitab, tj.: wyznawcy judaizmu, chrześcijanie i sami muzułmanie), za pośrednictwem kolejnych „posłańców Boga”, uniwersalnej prawdy bytu.

Franciszek Gościecki wyłącznie na pokaz tak często (podejrzanie często) szermuje w tekście *Poselstwa wielkiego* [...] *Stanisława Chomentowskiego*... pogardliwymi określeniami i inwektywami pod adresem nauki Mahometa, których nauczyła go tradycja literatury antyislamskiej. Może nie chciał gorszyć „maluczkich”, może w ten sposób chciał uspokoić własne sumienie. W rzeczywistości bowiem jego stosunek do islamu wyznaczają dwa związane ze sobą nierozzerwalnie odczucia: fascynacja i przerażenie. Obserwował bowiem rzeczywistość, w której sfera „sacrum” wchodziła w najdrobniejsze detale codziennego życia, kształtowała je w każdym calu, a co najważniejsze, owo codzienne życie spolegliwie się temu poddawało. Jezuita z Sambora był zbyt inteligentnym człowiekiem,

by nie wiedzieć, co to w istocie znaczy. Z drugiej strony jednak pokusa państwa wyznaniowego, tak łatwo i jednoznacznie rozwiązującego te wszystkie problemy, z którymi stykał się w swej pracy duchownego katolickiego, nie mogła mu być całkiem obojętna. I pod tym względem zmuszony był (po raz kolejny) uznać „wyższość” strony tureckiej. Nie tylko w dziedzinie organizacji państwa opiekuńczego, nie tylko przyznając Turkom umiłowanie prawdy i (choć bardzo surowej) sprawiedliwości⁸⁷ ale również w dziedzinie samej religijności. Przyznał się do tego tylko raz w swoim poemacie, bo jakże gorzka to musiała być dla niego konstatacja. Stało się to przy okazji przyjazdu do Turcji „posła z Ubeku” (Uzbekistanu), który przybył tam, aby zasięgnąć konsultacji w sprawie dogmatyki i obrzędowości. Gościecki podkreśla, że w tym celu poseł przebył aż dwa morza (Kaspijskie i Czarne) i wskazuje na dobrowolną jedność religijną świata islamu:

„Naród to wolny sobie, lecz że musułmani,
W religii, padyszy Turków są poddani.
Gdyż tego za powszechną wszyscy głowę mają,
Którzy się Mahometa prawem zaszczycają.

Całość zaś kończy jakże znamiennej konkluzją:

„[...] Gdyby chrześciance,
To mieli o Kościele Chrystusowym zdanie,
Pewnie by wielogłównych chimery nie czynili.”⁸⁸

Gwoli zachowania jednak właściwej perspektywy, przypomnijmy, iż w takim „zawstydzaniu” chrześcijan poprzez konfrontację z jednolitością i religijnością muzułmanów nie był Gościecki bynajmniej odosobniony w naszej literaturze czasów saskich. W poprzednim rozdziale przytaczaliśmy podobny przykład z nieco późniejszego *Theatrum życia ludzkiego...* Piotra Kwiatkowskiego. W piśmiennictwie europejskim tego okresu taka postawa należała wręcz do dobrego tonu.

Poemat Gościeckiego przekroczył granice staropolskiej relacji poselskiej we wszystkich możliwych kierunkach naraz. Dotyczy to w równej mierze problematyki genologicznej jak i wyznaczników światopoglądowych. Czytelnik *Poselstwa wielkiego [...] Stanisława Chomentowskiego...* co chwila doświadcza dezaktualizacji kolejnych schematów i wzorców, do których przyzwyczaiły go utwory z XVI i XVII wieku. Sam autor „żegna się” zresztą z tą materią niespiesznie, stopniowo, z

Por. F. Gościecki, op. cit., s. 117.
Tamże, s. 205.

dużym sentymentem. Ma bowiem cały czas świadomość, że ów późnobarokowy świat, w którym dojrzał jako człowiek i jako pisarz, to właśnie jego świat, jego rzeczywistość. To, co nowe, jedynie przeczuwa, ale przecież wyraźnych zarysów jeszcze nie widzi. Nie chciałby chyba nawet widzieć. Bliższy jest mu niewątpliwie świat odchodzący. W owej rozbitej i rozrośniętej strukturze dawnej relacji poselskiej, w której popękały właściwie już wszystkie wewnętrzne wiązania, niełatwo jest znaleźć element scalający. Po wielu nieudanych doświadczeniach czytelnik zmuszony jest stwierdzić, iż jest nim właśnie człowiek, człowiek przeżywający zetknięcie się z „obcym” sobie światem. W żadnej z wcześniejszych relacji, nawet u Radziwiłła Sierotki, nie zaznaczał on tak mocno swojej obecności, nie wytyczał w sposób tak jednoznaczny horyzontu poznania dostępnego odbiorcy poematu. Przytoczony wcześniej przykład „festu szkolnego” uzmysławia, że nawet miejsce zamieszkania, punkt obserwacji, mają znaczenie; wszystko to co nabiera charakteru wyrażnie osobowego. Nikt wcześniej, przed Gościeckim, nie dbał o to, aby zaznaczyć, w którym miejscu miasta mieszkał i co widział z okien swojej kwatery na co dzień. W Konstantynopolu stanowił ją były seraj hospodara mołdawskiego, drewniany, zajmujący wierzchołek niewielkiego wzgórza o zboczach obudowanych kamiennym murem, gdzie po drugiej stronie biegnących u podnóża ciasnych ulic piętrzyła się „budynków mnogość”. To wyniesienie ponad gęstą miejską zabudowę dawało właśnie widok, ponad dachami, na Galatę. W Adrianopolu mieszkał Gościecki w zachodnim krańcu miasta, nieopodal mostów (dwóch kamiennych i jednego drewnianego) przerzuconych nad rzeką Tundżą. Po jej drugiej stronie w „ćwierć mili”, jak zaznacza poeta, we wsi Demetrosz, miał swą kwaterę Karol XII.⁹⁰ Gościecki w wolnych chwilach podglądał Szwedów:

„Od nas to wszystko widać z okien jak na stole.”⁹¹

Na próżno jednak. Ranny król szwedzki, obrażony na sułtana i cały świat za sprowadzenie go siłą z Bender, w ogóle nie pokazywał się na zewnątrz budynków. To też, gdy jezuitę z Sambora ogarniała nostalgia, chodził po prostu na mosty:

„Nad rzekę też, o której wyżej się mówiło,
Przejszć się ku wieczorowi, czasem było miło.
Widzieć barki i statki różnie ładowane,
Przypatrzeć się rybakom, jako uwichłane

Por. tamże, s. 220–221.

Por. tamże, s. 169.

Tamże, s. 171.

Siatkami ryby łowią. I mosty ciosowe
Z różnych gości dawały nam rozrywki nowe."⁹²

Przejeżdżające po mostach powozy coraz silniej uświadamiały jednak, że pobyt w Adrianopolu zdecydowanie się przedłuży, że jest jeszcze „inny” świat, który woła. Ów pojmowany indywidualnie człowiek, czujący i przeżywający, stopniowo staje się w *Poselstwie wielkim* [...] *Stanisława* w pełni równoprawnym partnerem dla otaczającej, egzotycznej rzeczywistości. On ten nie znany sobie świat w dużej mierze po prostu sam kreuje. Droga do *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* Juliusza Słowackiego została utorowana.

Indeks osób

Abbas I Wielki, szach perski 26-27
Abu Bakr, pierwszy kalif 104,149
Acoluthus Andrzej 149
Aecjusz (Aetius Flavius) 36
Ahmed III, sułtan 138, 210, 216, 220, 239, 242, 246
Aigner Piotr 211
Ain-i-Ali 78
Aleksander, cesarz bizantyński 117
Aleksander Macedoński zw. Wielkim 22, 24, 25, 31, 32, 34, 36, 79
Aleksy I Komnenos (Komnen), cesarz bizantyński 117
Ala el Din Muhammed, szach chorezmijski 52
Ali (Ali ibn abi Talib), czwarty kalif 149,235
Alta Silva J.de 79
Andreopulos Michał 79
Andronik II Paleolog, cesarz bizantyński 118
Anonim (tzw. Gall) 32,69
Antemius z Tralles 108, 109
Ardaszir I, władca perski z dynastii Sasanidów 34
Argan Giulio Carlo 16
Ariusz 95, 150
Arkadiusz (Flavius Arcadius Pius Felix), cesarz rzymski 123, 217
Arsakes, wódz Parnów 34
Arystoteles ze Stagiry 14-16
Attyla, wódz Hunów 35, 36
August Oktawian (Caius Iulius Octavianus) 8
August II Sas zw. Mocnym 194, 212, 213, 220
August III Sas 27

Backvis Claude 207,222
Bacon Francis 15

- Bajezid, syn Hurrem Haseki 71, 72
 Bajezid I, sułtan 89, 160
 Bajezid II, sułtan 58, 114, 160
 Baka Józef 178, 181, 182, 201
 Banach Andrzej 5, 18, 153, 191
 Baranowicz Łazarz 23, 79
 Baranowski Bohdan 6, 44, 49, 59, 79, 81, 84, 148, 149
 Barberini Maffeo, kardynał 178
 Barycz Henryk 28, 56, 59
 Baryka Piotr 71
 Batorówna Gryzelda 84
 Batory Stefan zob. Stefan Batory
 Batu-chan, władca zachodniej części Złotej Ordy 38, 47, 50, 51
 Bayle Pierre 195
 Bazyli I Macedończyk, cesarz bizantyński 124
 Bąkowski Jan Chryzostom 169
 Bellotto Bernardo (zw. Canaletto) 97
 Benedykt Polak, franciszkanin 42, 49-53
 Beniowski Maurycy August 192
 Bernini Gianlorenzo 16, 102, 110, 208
 Białostocki Jan 172
 Bielawski Józef 80, 150, 253
 Bielski Joachim 55
 Bielski Marcin 38, 80, 175, 193, 204-206
 Biernat z Lublina 80
 Boccaccio Giovanni 71
 Bogusław, prowincjał franciszkanów na Czechy i Polskę 49
 Boguszewski Krzysztof 125, 132
 Bolesław I Chrobry 49
 Borromini Francesco 12, 13
 Botero Jan (Benesius) 65, 80, 173, 193
 Boulahwilliers Henri de 193
 Boym Michał 49, 167-169, 192
 Brandt Józef 9
 Branicki Jan Klemens 210
 Breton M. L. 200
 Brown Józef 176
 Bruno Giordano 15
 Bruno z Kwerfurtu (św. Bonifacy) 49

- Buchwald-Pelcowa Paulina 213
 Burckhardt Johann Ludwig 11
 Burnicki Antoni 195,196
 Bystroń Jan Stanisław 196
 Bzicki Andrzej 28, 57, 58, 60, 133
- Canale Giovanni Antonio (zw. Canaletto) 97
 Carracci Agostino 15
 Carracci Annibale 15
 Carracci Lodovico 15
 Caravaggio Michelangelo Merisi da 15
 Castello Matteo 12
 Chadidża, pierwsza żona Mahometa 235
 Chambers William 210
 Chardin Jean 193
 Chełmoński Józef 9
 Chmielowski Benedykt 173, 193, 205
 Chomentowski Stanisław 75, 128, 133, 135, 147, 159, 215, 216, 219-221, 224, 228, 229, 231-233, 238, 239, 242, 246, 253
 Chrościcki Juliusz A. 68
 Chrzanowski Tadeusz 6, 78, 174, 204, 208
 Chybiński Adolf 184
 Cipper Giacomo Francesco zw. Todeschini 198
 Collin de Plancy Jean 200
 Colomba Giovanni Battista 198, 199
 Conrad Józef Korzeniowski 93
 Cyrus II Starszy (Kurush), władca perski 25, 90
 Cyrzyk Leszek 175
 Czubek Jan 66,158
 Czyngis-chan 50-53
- Dakiki Abumansur Mohammad 52
 Dariusz I Hystaspes, władca perski 25, 88
 Dawid 37,83
 Dawud pasza 235
 Długosz Jan 31,37
 Dominik Ślęzak ze Skorogoszcza 80
 Doroszewicz Władysław 167
 Drużbacka Elżbieta 81, 113, 192, 197, 198, 202, 205, 206, 209, 210, 212, 236

- Drzewiecki Hieronim 167
 Dubos Jean-Baptiste 18,19
 Dunin Szpot Tomasz Ignacy 80
 Dziechcińska Hanna 65, 80, 87, 125, 196, 251
 Dzierżek Krzysztof (I) 28, 78
 Dzięgiel Leszek 168
 Dziubiński Andrzej 26

 Eile Stanisław 237
 Eustachiewicz Maria 38, 163, 169, 176, 178, 180

 Fałęcki Hieronim (O. Hilarion) 243
 Fatima, córka Mahometa, żona kalifa Alego 235
 Ferdousi Abulkasem Hasan 52
 Fijałkowski Wojciech 209
 Fischer von Erlach Johann Bernhard 12, 13
 Fischerówna Róża 75, 221, 222
 Flacker Karol 198,202
 Focjusz, patriarcha Konstantynopola 118
 Foggini G. B. 170
 Fossati Gaspar 116
 Franciszek Borgiasz św. (w rzecz. de Borja y Aragon) 187
 Franciszek Jan Regis św. 202
 Franciszek Ksawery św. 163, 166, 169-171, 173, 174, 177, 180, 189
 Friedrich Caspar David 93

 Galatowski Joannicjusz 149
 Galland Antoine 71
 Gedroń Jerzy 177
 Geoffrey z Monmouth 36
 Gieryski Aleksander 9
 Gintowt Wawrzyniec 177
 Giurgiu pasza 68, 72, 134, 218
 Glaber Andrzej 37
 Glück Heinrich 142
 Gniński Jan 54
 Goethe Johann Wolfgang von 191
 Gömöri George 67

- Gościecki Franciszek 10, 63, 74, 75, 94-98, 100, 101, 106, 112, 113, 115, 118-124, 126-130, 132-141, 147, 148, 150, 152-159, 195, 196, 215-257
- Grabowski, jezuita, rektor kolegium w Puławach 164
- Gradowski Franciszek 69
- Gramatowski Wiktor 80
- Grzybek Stanisław 198
- Guadagnolo Filip 149
- Gucci Santi 83
- Gujuk, chan Złotej Ordy, wnuk Czyngis chana 51-54
- Guriewicz Aron 125, 130
- Gwagnin Aleksander 31, 37, 95
- Habsburg Anna von 84
- Hafiz Szamsuddin Muhammad 23, 80
- Hamilton, geograf 192
- Handke Peter 191, 192
- Harun ar Raszid, kalif z dynastii Abbasydów 72
- Haseki Hürrem (Roksolana) 70-72, 101, 160, 235
- Hazard Paul 17, 100, 193
- Henryk II Pobożny 50
- Henryk III Walezy (Henri de Valois) 26
- Herburt Jan Szczęsny 20, 23, 113
- Hernas Czesław 147, 178-181, 223
- Hobbes Thomas 16
- Hoppenhaupt Johann Christian 212
- Hussein pasza 68, 134
- Hussowski Mikołaj (Husowczyk) 149
- Ibn al-Mukaffa 79
- Ignacy św., patriarcha Konstantynopola 116, 117
- Ignacy Loyola św. (Inigo López de Loyola) 175, 187, 198
- Iliński Henryk 56
- Irena, cesarzowa bizantyńska 117
- Iwanowska Aleksandra 196, 197
- Izabela, cesarzowa, żona Karola V 187
- Izydor z Miletu 108, 109
- Jacek Odrowąż św. 49
- Jan Chryzostom św. 116, 117

Jan z Damaszku 23
 Jan Kapistran św. (Giovanni da Capestrano) 164
 Jan z Kapui 80
 Jan Kazimierz 80, 84
 Jan II Komnenos (Komnen), cesarz bizantyński 117
 Jan z Koszyczek 79
 Jan III Sobieski 27, 29, 84, 86, 179, 209
 Jan ze Stobnicy 31, 175
 Jan z Wiślicy 34
 Janicki Ignacy 78
 Jelicz Antonina 50
 Jordan Wawrzyniec Spytek 26
 Jung Li, cesarz chiński 167, 169
 Juniewicz Karol Mikołaj 178
 Justyn (Marcus Iunianus Iustinus) 34
 Justynian I Wielki 99, 108, 110, 114, 118, 133

 Kaczmarek Marian 67
 Kaczorowska, śpiewaczka 179
 Kadulski Irena 80
 Kajdański Edward 167, 169
 Kalinowski Konstanty 144
 Kallimach (Filip Buonaccorsi) 54
 Kambyzes II (Kanbuzhiya), władca perski 25
 Kantymir murza 68
 Kaptan basza 128, 242
 Kara Mustafa, wezyr 240
 Karahisari Ahmed 106
 Karol V, cesarz 187
 Karol XII, król szwedzki 219, 220, 242, 256
 Karpowicz Mariusz 12, 170, 198, 199, 209, 213
 Karpowicz Michał 200
 Keller Gottfried 191
 Keykobad Alaeddin 155
 Kępski Adam 179
 Kiejnowski Władysław 176
 Kierdej Islam-beg 28
 Klaudiusz Ptolemeusz (Claudius Ptolomaeus) 31, 37
 Kleszczyński Paschalis 175

Kluczycki Franciszek 29
 Kłoczowski Jerzy 164, 176, 187
 Kłokocki Kazimierz Krzysztof 193, 238
 Kochanowski Jan 8-9, 20, 69, 79
 Kochanowski Piotr 73
 Kochowski Wespazjan 35, 37, 38, 204
 Kodża Sinan zob Sinan
 Kolumb Krzysztof (wł. Cristoforo Colombo) 199
 Koniecpolski Stanisław 89, 116
 Königsmarck Aurora von 213
 Konstanty z Ostrowicy 54
 Konstantyn VII Porfirogeneta, cesarz bizantyński 124
 Konstantyn X Monomach, cesarz bizantyński 117
 Konstantyn Wielki (Flavius Valerius Constantinus) 99, 108, 118, 122, 124, 161
 Kopernik Mikołaj 171
 Kordecki Augustyn 69
 Korecki Samuel 89, 116, 134
 Kornecki Marian 204, 208
 Kossak Juliusz 9
 Kostkiewiczowa Teresa 193
 Kot Stanisław 59
 Kotański Wiesław 173
 Kowalicki Franciszek 236, 241
 Kraszewski Józef Ignacy 28, 41, 56, 57, 87, 88, 229
 Krause Józef Antoni 174
 Kretkowski Erazm 8
 Kromer Marcin 31, 38
 Krusiński Tadeusz 169
 Krzyszkowski Józef 167
 Krzyżaniak Barbara 182
 Krzyżanowski Julian 26
 Kuchowicz Zbigniew 234
 Kuczyński Antoni 168
 Kulesza Jan 177
 Kuligowski Mateusz Ignacy 23, 79
 Kürbis Brygida 25, 33, 34, 207
 Kuszewicz Samuel 54, 55
 Kuźma Erazm 10
 Kwiatkiewicz Jan 236, 241

Kwiatkowski Piotr 194, 195, 236, 241, 255

Lalewicz Janusz 17

Lange Antoni 197, 205

Lasocki Mikołaj 149

Latour Georges de 15

Le Comte Louise 193, 196

Leon VI Mądry (Filozof), cesarz bizantyński 118

Leonard z Bończy 79

Lery Jean de 167

Lewandowski Ignacy 81, 89

Lewicki Jan Ignacy 167

Ligne Charles Joseph de 26

Loyola Ignacy zob. Ignacy Loyola św.

Lubieniecki Zbigniew 55, 63

Lubomirska Urszula ur. Branicka 211

Lubomirski Jerzy 84

Lubomirski Stanisław Herakiusz 144, 198

Ludwik XIV, król Francji 159

Ludwik II Węgierski 102

Ludwik Gonzaga 165

Ludwika Maria Gonzaga 84

Lukan z Korduby (Marcus Annaeus Lucanus) 8, 207

Lurago Carlo 144

Lyttelton Margaret 11

Łęczycki Paweł 65

Łętowski Gabriel 167

Łopaciński Ignacy Błażej 197

Łoski Piotr Franciszek Alojzy 79

Łubieński Władysław Aleksander 81, 206

Łychowski, agent na Krymie 29

Maciej z Miechowa (Miechowita) 37, 38

Maderno Carlo 12, 13

Mahomet (Muhammad ibn Abd Allah) 21, 100, 104, 114, 121, 124, 149, 150, 153, 154, 156, 235, 254

Majewska Barbara 6, 23, 72, 79, 80

Malinowski Mikołaj 46

Mangoldt Franciszek Józef 198
Mańkowski Tadeusz 6, 19, 26-30
Maria Kazimiera Sobieska 209
Maszewska Ewa 18
Maśliński Antoni 12
Mateusz, biskup krakowski 32
Maubert Andree 9
Maurokordaty, gospodar mołdawski 222
Mehmed I, sułtan 155
Mehmed II Zdobywca, sułtan 58, 89, 99, 105, 114, 119, 124, 126, 144, 147, 161, 244
Mehmed IV, sułtan 138
Mejer Maciej Jan 198
Mesgnien-Meniński Franciszek 80
Mezochites Teodor 118
Męciński Wojciech 167
Miaskowski Kasper 20, 23, 113
Miaskowski Wojciech 55, 63, 109, 200
Michałowska Teresa 6, 23, 49, 72, 236
Michałowski Piotr 9
Miechowita Maciej zob. Maciej z Miechowa
Mieszkowski Piotr 65
Mikołaj V, papież 149
Mikołaj, opat cystersów 207
Minasowicz Józef Epifani 27
Minguet Philippe 212
Mniszech Jerzy Augustyn Wandalin 210
Mniszech Maria Amalia ur. Brühl 210
Mniszech Mikołaj 83
Mniszech Zofia 83
Mock Jan Samuel 213
Morsztyn Jan Andrzej 248
Morsztyn Hieronim 202
Morsztyn Zbigniew 237
Müllerowa Lidia 164, 176, 187
Murad I, sułtan 137
Murad **III**, sułtan **99**, 151
Muratowicz Sefer 26, 27
Mustafa I Szalony, sułtan 117, **134**, 217, 235, 243

Mustafa II, sułtan 55

Narewicz Andrzej 215

Nestoriusz, patriarcha Konstantynopola 150

Nicole Pierre 16

Niesiecki Kasper 148

Niesiołowski Kazimierz Ignacy 27

Nieznanowski Stefan 67, 184, 185

Nikiel Tomasz 83

Nikorowicz Grzegorz 27

Norblin Jan Piotr 9

Nowicka-Jeżowa Alina 178

Obilić (Kobilić) Milos 137

Odrowąż Jacek zob. Jacek Odrowąż św.

Okoń Jan 186

Omar, drugi kalif 149

Opitz Martin 67

Orlik Filip 195

Orzechowski Stanisław 149

Osman II, sułtan 128, 134, 201

Ossoliński Franciszek Maksymilian 163-165, 177, 188

Othman, trzeci kalif 149

Otwinowska Barbara 6, 23, 72

Otwinowski Erazm 27, 28, 56-62, 64-66, 87, 96, 97, 108, 111, 112, 119,
121-124, 126, 129-131, 133, 136-143, 145, 146, 155, 159, 160, 229, 245

Otwinowski Samuel 54, 78, 79

Owidiusz (Publius Ovidius Naso) 6, 8

Palloni Michelangelo 170

Park Mungo 206

Pasek Jan Chryzostom 61, 65

Paszkowski Marcin 77

Patrizi Francesco 14

Pauli Żegota 134

Pelc Janusz 15, 20, 31, 67, 213, 238

Perrault Charles 17

Perrault Claude 17

Peter Michał 21, 35, 107, 198, 201

Pian del Carpine Giovanni da (Ioannes de Piano Carpini) 42, 49, 50, 53
Piaseczyński Aleksander 55
Pielgrzymowski Elias 67
Pilsztynowa Regina Salomea 234
Piotr I, car 176, 215
Piranesi Giambattista 128
Piskorski Sebastian Jan 23, 79, 208
Piszczkowski Mieczysław 211
Placidi Franciszek 204
Plezia Marian 36, 49
Pliniusz Starszy (Caius Plinius Secundus) 205
Podhorodecki Leszek 134, 225
Poklatecki Franciszek (Franciszek Radzewski) 55
Pollak Roman 185, 213, 231, 247
Polo Marco 53
Poławski Jan 207
Pompejusz Trogus (Pompeius Trogus) 34
Poniatowski Michał Jerzy 211
Potocki Jan 192
Potocki Stanisław Kostka 211
Potocki Wacław 69, 179, 200, 201, 207-209, 237
Poussin Nicolas 15
Prejs Marek 86, 148, 236
Proski Samuel 54
Przyboś Adam 10, 55, 109, 200
Pseudokallistenes 79
Ptolemeusz zob. Klaudiusz Ptolemeusz
Pudłowski Melchior 79
Pułaski Franciszek 54

Quadro Giovanni Battista 83

Rabell, król Nabatejczyków 11
Rabowicz Edmund 193
Radzewski Franciszek zob. Poklatecki Franciszek
Radziszewska Julia 38, 46, 63, 87, 244
Radziwiłł Hieronim 84
Radziwiłł Mikołaj Krzysztof zw. Sierotką 65, 66, 157, 158, 196, 256
Ramusio Giambattista 80, 191

Raszba Noj 134,225
 Regis Jan zob. Franciszek Jan Regis św.
 Rej Mikołaj 20
 Rembrandt Harmenszon van Rijn 223
 Reychman Jan 6,10
 Ricaut Paul 193,195
 Ricci Matteo 175
 Roe Tomasz, poseł angielski 235
 Rossi Józef 209
 Roth Michał 177
 Rubens Peter Paul 15, 26, 221, 223, 245
 Rubinkowski Jakub Kazimierz 243
 Rudaki Abu-'Abdillah Dża'far 52
 Rudnicki Dominik 163-166, 169-178, 180-189, 192, 202, 203
 Rudomina Andrzej 166
 Rumi Celaleddin (zw. 155
 Rusticianus z Pizy 53
 Rutka Teofil 149
 Ruttich Michał Bogusław 149
 Ryer Andre 148
 Rymkiewicz Jarosław Marek 201
 Saadi z Szirazu 78
 Saba, królowa Sabejczyków 22
 Sajkowski Alojzy 80
 Salomon 21
 Samostrzelnik Stanisław 77
 Sarbiewski Maciej Kazimierz 14
 Sarnicki Stanisław 31
 Sarnowska-Temeriusz Elżbieta 6, 23, 72
 Schiller Friedrich 191
 Schroeger Efraim 212
 Segneri Paolo 215
 Selim I, sułtan 57, 160
 Selim II, sułtan 41, 43, 56-58, 60, 71, 72, 100, 114, 151
 Selim III, sułtan 57
 Septymiusz Sewer (Lucius Septimius Severus) 122
 Seth Symeon 80
 Sevin Pierre Paul 138,139

Sęp Szarzyński Mikołaj 25, 26
 Siemaszko Michał 177
 Sieminigowski Jerzy 170
 Sieniawska Elżbieta 209
 Sinan (w rzeczyw. Sinan Kodża) 100, 101
 Skarbek Jan 164, 176, 187
 Skarga Piotr 23, 79, 173, 207
 Skrzynecki Rafał 167
 Słowacki Juliusz 257
 Smogulicki Jan Mikołaj 167
 Smolik Jan 84
 Sobieski Jakub 69, 99, 134
 Sobieski Jan zob. Jan III Sobieski
 Sokołowski Łukasz 71
 Sperreman, podróżnik 192
 Spinoza Baruch (Benedictus Despinoza - d'Espinoza) 17
 Stanisław August Poniatowski 27, 212, 213
 Stanisław Kostka św. 164, 165, 187
 Stanisław Leszczyński 189, 219
 Starkowiecki Piotr 148
 Starowolski Szymon 56, 81, 82, 86, 87, 89, 95, 102-105, 108-110, 114, 115, 121, 123, 124, 126, 127, 140, 149, 152, 232, 234
 Staszewski Jacek 194, 213
 Stefan Batory 26, 84
 Steiner Ignacy 174
 Stern Henri 105, 108, 117, 118
 Stobniczka Jan zob. Jan ze Stobnicy
 Stoff Andrzej 5-6
 Strange John 21
 Strasz Ibrahim-beg 28
 Strykowski Maciej 31, 37, 38, 44-17, 51, 62, 63, 87-89, 93, 95, 96, 99, 107, 108, 123, 126, 132, 146, 160-162, 244
 Strzyż-Judkowiak Barbara 215
 Stwosz Wit 77
 Sulejman Wspaniały, sułtan 56, 57, 64, 68, 69, 70, 72, 100-104, 114, 116, 134, 148, 151, 160, 235
 Sulimirski Tadeusz 32
 Swach Adam 170
 Szarawi Hoda (Huda Hanim Sza'rawi) 235

Szembek Jan 188
 Szembekowa Ewa 188
 Szolc Henryk 149
 Szymon z Montfort 151

Ślękowa Ludwika 207

Taranowski Andrzej 8, 41-44, 46-48, 50, 55, 57, 62, 64, 88, 89, 95, 111, 126, 143-146, 229
 Tasso Torquato 73
 Tatarkiewicz Władysław 14-16, 18
 Taylor John 67
 Tazbir Janusz 6, 175, 209
 Teknedżizade Ibrahim 106
 Tempie William 210
 Teodozjusz II, cesarz bizantyński 118, 122, 161, 217
 Tęczyński Jan Baptysta 59
 Tęczyński Stanisław 27, 58, 59, 121
 Thomson James 113
 Timur Lenk (Tamerlan), władca ułusu czagatajskiego 160
 Tirydates, wódz Parnów 34
 Tomasz Apostoł św. 168, 170
 Tomsza, gospodarz mołdawski 221
 Trajan (Marcus Ulpius Traianus) 12
 Treter Tomasz 65
 Trigault Nicolas 175
 Turowski Kazimierz Józef 56, 67, 204, 205, 215
 Tutmosis III (Totmes III) 123, 217
 Twardowski Samuel 10, 24, 25, 35, 39-41, 45, 54, 56, 63, 64, 67-76, 85, 86, 89-94, 96, 98, 101-105, 109, 112, 115-118, 121-124, 126, 128-131, 133-135, 137-142, 146, 147, 149-154, 156, 158-162, 205, 215-218, 220-227, 229, 231, 232, 235, 236, 243-245
 Tyszyński Aleksander 201

Uchańska Anna 83
 Uchański Paweł 83
 Ugdej, chan Złotej Ordy, syn Czyngis chana 52
 Ulewicz Tadeusz 31

Van Tieghem Philippe 18

Vota, jezuita 178

Walaszek Adam 27, 55

al Walid (Walid II ibn Jazid), kalif 104

Wargocki Andrzej 65, 66

Warszewicki Krzysztof 149

Weinberg Bernard 14

Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 76

Wilczek Piotr 56, 57

Wincenty (tzw. Kadłubek) 25, 32-37, 206, 207

Wiszniewski Michał 50

Wiśniowiecki Dymitr 41, 90

Wiśniowiecki Janusz 67, 215, 238

Wiśniowiecki Michał Serwacy 215

Władysław IV Waza 27, 84

Wodzyńska Maria 18

Wojtasik Janusz 54

Wojtkowiak Zbysław 46

Wölfflin Heinrich 218

Wolniewicz Marian 21, 35, 107, 200, 203

Wołos Paschalis 175, 203

Wrześniowska Maria 78, 79

Wujek Jakub 199-202

Wyleżyńska Jolanta 29

Wysocki Szymon 174

Zabłocki Stefan 36

Załęski Stanisław 177

Załoski Jędrzej 164, 165, 188

Załoski Józef Andrzej 27, 165

Załoski Ludwik 165

Zamoyski Jan 84

Zaratustra 52

Zawisza Krzysztof 99, 179

Zbaraski Krzysztof 24-26, 31, 39, 54, 63, 67, 68, 70, 72, 73, 85, 89, 91, 101, 103, 128, 133-135, 159, 215-217, 220, 221, 223—226, 235, 243, 247

Zbytlikowski Andrzej 67

Zoe, cesarzowa bizantyńska 117

- Zug Szymon Bogumił 211
Zygmunt August 26, 68
Zygmunt III Waza 26,84
Żabczyc Jan 181,183
Żelewski Roman 10
Żółkiewski Stanisław 116
Zygulski Zdzisław jun. 30, 100, 104, 114, 142, 210

612342935

